الجزء العاشر

المكتبة الإمدادية
باب العمرة ○ مكة المكرمة

بسم الله الرحمن الرحيم

كتاب[1] اللباس

(لانفضها نفض الأديم) ولا يبعد[2] أن يكونا صادقين ، فإن الرجل مع ما ذكر من صنيعه لم يكن بحيث يسكّن شهوتها ويبرد فورتها .

---

(١) فى الأوجز : عن القارى عن القاموس لبس الثوب كسمع لبساً بالضم ولباساً بالكسر ، وأما لبس كضرب لبساً بالفتح فمعناه خلط ، ومنه قوله تعالى : « ولا تلبسوا الحق بالباطل » وإنما ذكرته للالتباس على كثير من الناس ، اه . وقال القسطلانى : اللباس بكسر اللام ، قال فى القاموس : اللباس واللبوس واللبس بالكسر ، والملبس كمقعد ومنبر ما يلبس ، اه . وفى الأوجز : التجمل بالثياب مشروع بل مندوب فإنه تبارك وتعالى من بذلك فى قوله عز اسمه : « يا بنى آدم قد أنزلنا عليكم لباساً يوارى سوآتكم وريشاً » قال صاحب الجلالين : هو ما يتجمل به من الثياب إلى آخر ما بسطه .

(٢) أجاد الشيخ قدس سره فى الجمع بين قوليهما . وحاصله أن الرجل مع قوته ونفضه كنفض الأديم لاتسكن شهوة المرأة لوفور شهوتها وزيادتها ، قال الحافظ :

قوله : (فقلت(١) صدق) .

وقوله « لا نفضها نفض الأديم » كناية بليغة فى الغاية من ذلك لأنها أوقع فى النفس من التصريح لأن الذى ينفض الأديم يحتاج إلى قوة ساعد وملازمة طويلة ، قال الداودى: يحتمل تشبيهها بالهدبة انكساره وأنه لا يتحرك وأن شدته لا تشتد ، ويحتمل أنها كنت بذلك عن نحافته أو وصفته بذلك بالنسبة للأول ، اه . ويمكن الجمع بينهما عند هذا العبد الضعيف بأن قولها : ليس معه إلا كالهدبة ، لا ينافى قوله : أنفضها نفض الأديم ، لأن قوله هذا يدل على شدة المعالجة وطول الملازمة وجهده فى ذلك وهو لا يستلزم قوة الذكر ولا يرد عليه أن له ابنين من الزوجة الأولى ، لأن الرجل كثيراً ما تشتد شهوته فى موضع دون موضع وهذا معلوم معروف .

ثم قال الكرمانى قوله : حتى يذوق من عسيلتك ، فإن قلت : كيف يذوق والآلة كالهدبة ، قلت : قيل إنها كالهدبة فى رقتها وصغرها بقرينة الابنين اللذين معه ، ولقوله أنفضها ولإنكاره ﷺ عليها وإثبات المشابهة بينه وبينهما ، اه . وقال الحافظ : وذكر الكرمانى أنه وقع فى بعض الروايات : لم تحلين ، ثم أخذ فى توجيهه وعرف بهذا الجواب وجه الجمع بين قولها : ما معه إلا مثل الهدبة ، وبين قوله ﷺ « حتى تذوقى عسيلته » وحاصله أنه رد عليها دعواها ، أما أولا فعلى طريق صدق زوجها فيما زعم أنه ينفضها نفض الأديم ، وأما ثانياً فللاستدلال على صدقه بولديه اللذين كانا معه ، اه .

(١) لم يتعرض له الشيخ ولا أحد من الشراح ولا فى التقارير ، ولا وجه على الظاهر لتصديقه قول عمر رضى الله عنه ، اللهم إلا أن يقال إن الحديث سمعه عمران من صحابى آخر فأيد بقوله : هذا حديث عمر رضى الله تعالى عنه ، ولعل الله يحدث بعد ذلك أمراً .

ثم لا يذهب عليك أن الإمام البخارى ترجم على حديث الباب « باب لبس الحرير وافتراشه إلخ » ولفظ افتراشه سقط من النسخ المصرية فقالت الشراح :

(فقال بيده هكذا) إشارة(١) إلى بسط اليدين للعناق .

(من قصة(٢)) كلمة من بمعنى الأجل ، وقوله فيه شعر من شعر إلخ ، الظاهر أنه بيان لما آل إليه أمر القدح حين جعلت أم سلمة شعره ﷺ فيه ، إذ لا يخفى أن الشعر لم يكن فى القدح الذى أتى به عثمان إلى أم سلمة رضى الله عنها وإنما كان الشعر فى الجلجل ، ولا يبعد أن يقال معناه ليجعل فيه شعر من شعر إلخ ، بحذف الفعل

الأولى حذفه لأنه سيأتى فى باب مستقل ، ولا يبعد عند هذا العبد الضعيف أن الإمام البخارى ذكره فى هذه الترجمة تنبيهاً على أن الافتراش فى حكم اللبس عند الجمهور ، وكأنه هو مختار البخارى ، وترجم للافتراش مستقلا إشارة إلى الاختلاف وتأييداً لقول الجمهور ، ولذا ذكر فيه حديث النهى عن الجلوس صريحاً ، قال الحافظ : قوله « وأن نجلس عليه » فيه حجة قوية لمن قال بمنع الجلوس على الحرير ، وهو قول الجمهور خلافاً لابن الماجشون والكوفيين وبعض الشافعية : إلى آخر ماذكر من البحث فى ذلك ، وذكر العينى مستدلات الحنفية فى ذلك ، وفى الهداية : ولا بأس بتوسده والنوم عليه عند أبى حنيفة ، وقالا : يكره ، وفى الجامع الصغير ذكر قول محمد وحده ولم يذكر قول أبى يوسف ولهما العمومات ، وله ما روى أنه عليه الصلاة والسلام جلس على مرفقة حرير وقد كان على بساط عبد الله بن عباس رضى الله عنهما مرفقة حرير ، انتهى مختصراً .

(١) قال الكرمانى : قوله هكذا أى باسطاً يديه كما هو عادة من يريد المعانقة ، اهـ . يعنى وقع بسط اليدين من الجانبين للمعانقة ، وتقدم الحديث فى البخارى فى « باب ماذكر فى الأسواق » من كتاب البيوع بلفظ « فجاء يشتد حتى عانقه وقبله » الحديث .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره وجيه وأوضح منه ما فى تقرير المكى إذ قال : قوله « وقبض إسرائيل إلخ » مشيراً بذلك القبض إلى هيئة القدح بأنه كان هكذا يعنى صغيراً ، وقوله « من قصة » أى من أجل قصة متعلق بقوله « أرسلنى » وقوله

وهذا إذا أعيد الضمير إلى القدح ، وأما إذا أعيد إلى القصة كما فى نسخة فالأمر

فيه صفة لقدح ، وقوله « شعر » بدل من قصة ، والمعنى أرسلنى بقدح لأجل قصة تجعلها أم سلمة فى ذلك القدح وهى شعرات عديدة من شعر رسول الله ﷺ ، ويحتمل أن يكون قبض إسرائيل أصابعه للإشارة إلى هيئة الجلجل بأن فضاء الجلجل كان بقدر الفضاء بين أصابعى هكذا ، ويكون قوله « فيه » صفة للقصة ويرجع الضمير المجرور فى « فيه » إلى الجلجل ويكون المعنى حينئذ من أجل قصة كانت فى ذلك الجلجل الذى وصفت لك أولا ونسخة الفضة فيها ظاهرة ، ثم اعلم أن هيئة قبض الأصابع أن تطول أصابعك الثلاثة وهى الإبهام والسبابة والوسطى ثم توسع بينها توسعاً قليلا بحيث يكون البعد بين رؤوسها وبين أصولها سواء ، فهذا القبض إما للإشارة إلى هيئة القدح أو للإشارة إلى هيئة الجلجل ، قوله « فاطّلعت » أى أشرفت ، وإنما أشرف لأن أم سلمة كانت لا تخرج تلك الشعرات من الجلجل بل تغمس رأس الجلجل فى القدح بعدما أخرج منه خطامه ، اهـ . وقد اختلط كلام الشراح فى شرح هذا المقام ، قال الكرمانى : وقبض إسرائيل ثلاث أصابع ، أى قال أرسلنى إليها ثلاث مرات وعدها بالأصابع ، وقوله « من فضة » صفة لقدح ، فإن قلت : القدح من الفضة حرام على الرجال والنساء ، قلت : أى مموه ، وفى بعضها قصة بالقاف والمهملة المشددة وعليك توجيهه ، وقوله « الجلجل » بضم الجيمين واحد الجلاجل شىء يتخذ من الفضة أو الصفر أو النحاس ، فإن قلت لهذه الجمل انفكاك فكيف كانت هذه القضية ، قلت : كان عند أم سلمة شعرات من شعر النبى ﷺ حمر فى شىء مثل جلجلة ، وكان الناس عند مرضهم يتبركون بها ويستشفون من بركتها فتارة يجعلونها فى قدح من الماء فيشربون الماء الذى هى فيه ، وتارة يجعلونها فى اجانة من الماء فيجلسون فى الماء الذى فيه تلك الجلجلة التى فيها الشعر ، وكان لأهل عثمان اجانة كبيرة لائقة بالجلوس فيها ، فكان يبعث بها إليها عند الحاجة إليها ، اهـ . قال الحافظ : قوله « وقبض إسرائيل إلخ » وفى رواية الكشميهنى : فيه شعر من شعر

أظهر ، ولعلها جعلته فى القصة خوفا عن التلف والضياع لو أفرد وكان وحده .

النبى ﷺ ، اختلف فى ضبط قصة : هل هو بقاف مضمومة ثم صاد مهملة ، أو بفاء مكسورة ثم ضاد معجمة ؟ فأما قوله « وقبض إسرائيل ثلاث أصابع » فإن فيه إشارة إلى صغر القدح ، وزعم الكرمانى أنه عبارة عن عدد إرسال عثمان وهو بعيد ، وأما قوله « فيها » فضمير لمعنى القدح لأن القدح إذا كان فيه مائع يسمى كأساً ، والكأس مؤنث ، أو الضمير للقصة ، وأما رواية الكشميهنى بالتذكير فواضحة ، وقوله « من فضة » إن كان بالفاء والمعجمة فهو بيان لجنس القدح ، وإن كان بالقاف والمهملة فهو من صفة الشعر على ما فى التركيب من قلق العبارة ، ولهذا قال الكرمانى : عليك بتوجيهه ، ويظهر أن « من » سببية ، أى أرسلونى بقدح من ماء بسبب قصة فيها شعر ، وهذا كله بناء على أن هذه اللفظة محفوظة بالقاف والصاد المهملة ، وقد ذكره الحميدى فى الجمع بين الصحيحين بلفظ دال على أنه بالفاء والمعجمة ، ولفظه أرسلنى أهلى إلى أم سلمة بقدح من ماء فجاءت بجلجل من فضة فيه شعر ، ولم يذكر قول إسرائيل فكأنه سقط على رواة البخارى ، قوله : فجاءت بجلجل ، وبه ينتظم الكلام ويعرف منه أن قوله من فضة بالفاء والمعجمة وأنه صفة الجلجل لا صفة القدح الذى أحضره عثمان بن موهب ، قال ابن دحية : وقع لأكثر الرواة بالقاف والمهملة ، والصحيح عند المحققين بالفاء والمعجمة ، اهـ . وأورد العلامة العينى على كلام الحافظ إيرادات عديدة ثم قال فى آخره : قوله : أى الحافظ « من » سببية غير صحيح ، بل هى بيانية ، وبيان ذلك على التحرير أن أم سلمة كان عندها شعرات من شعر النبى ﷺ حمر فى شىء مثل الجلجل ، وكان الناس عند مرضهم يتبركون بها ويستشفون من بركتها ويأخذون من شعره ويجعلونه فى قدح من الماء فيشربون الماء الذى فيه الشعر فيحصل لهم الشفاء ، وكان أهل عثمان أخذوا منها شيئاً وجعلوه فى قدح من فضة فشربوا الماء الذى فيه فحصل لهم الشفاء ، ثم أرسلوا عثمان بذلك القدح إلى أم سلمة فأخذته أم سلمة ووضعته فى الجلجل فاطلع عثمان فى الجلجل فرأى فيه شعرات حمراً ، اهـ . ورجح السندى كون « من » سببية إذ قال : قوله « من قصة إلخ » أى أرسلونى لأجل قصة

قوله : (إلا ضحك(١)).

(من ضفر فليحلق إلخ) الظاهر(٢) أن الأمر للاستحباب ، ومعنى العبارة أن النبي ﷺ لبد رأسه وحلق فكان الأدب للملبد الحلق ، وكذلك هو أدب لمن تشبه بالملبد بالتضفير ، ثم حث على اختيار الأعلى بترك الادنى فقال : لا تشبهوا بالتلبيد بأن تضفروا بل حصلوا عين التلبيد ، ثم أورد ابن عمر تأييداً لقول أبيه : إنى رأيته ﷺ ملبداً ، وقيل فى معنى العبارة إن مفاد كلام عمر النهى عن التلبيد وما يشبهه

كان فى تلك القصة شعر من شعر النبي ﷺ أى لأجل أن تغسل تلك القصة فى ذلك القدح إلى آخر ماقال ، وقال القسطلانى : قوله قبض إسرائيل إلخ ، إشارة إلى صغر القدح كما فى الفتح . أو إلى عدد إرسال عثمان إلى أم سلمة ، قاله الكرمانى واستبعده الحافظ ابن حجر ، ورجحه العينى بأن القدح إذا كان قدر ثلاث أصابع يكون صغيراً جداً فما يسع فيه من الماء حتى يرسل به وبأن التصرف بالأصابع غالباً يكون بالعدد ، اه .

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره ولا فى التقارير الثلاثة ولا أحد من الشراح ، ولعلهم لم يتعرضوا له لظهوره فإن الظاهر من ضحكه كل مرة سروره والتذاذه بتصور النبى ﷺ وهيئته الجميلة فى هذه الحلة الحمراء .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره أجود وأوضح مما فى التقارير الآخر ومما فى الشروح ، وحاصل كلام الشيخ أن الحديث المذكور كله يحتمل معنيين : الأول أن عمر رضى الله تعالى عنه قال : من ضفر وفى حكمه التلبيد فليحلق عند الإحلال ، ثم رجح التلبيد على التضفير بقوله : لا تشبهوا بالتلبيد ، أى لا تضفروا مكان التلبيد بل اختاروا عين التلبيد ، وأيده ابن عمر بقوله : إنى رأيت النبى ﷺ ملبداً أى لامضفراً ، وحاصل المعنى الثانى أن عمر رضى الله عنه بين أولا حكم التضفير وفى حكمه التلبيد بأن من فعلهما فليحلق عند الإحلال ، ثم ذكر عدم

وهو التضفير ، غير أنه لم يذكرهما جميعاً للعلم بحال الأصل بذكر الشبه ، فإذا كان التشبه بالتلبيد ممنوعا كان عين التلبيد أولى بالمنع ، والنهى مع ذلك تنزيه وأدب وعلى

اختيارهما أى فى الإحرام بقوله : لاتشبهوا بالتلبيد بأن تضفروا فإذا منع بالتضفير فالتلبيد أولى بالمنع ، لأن أدناس الملبد والمضفر تكون أشد من غيرهما ، وعلى هذا يكون قول ابن عمر رداً على منع عمر رضى الله عنهما ، وفى تقرير اللاهورى : قوله « من ضفر فليحلق » أى من لبد فى الإحرام فليحلق ولا يكتف على القصر ، فهذا الحكم إما وجوبا عند عمر رضى الله عنه كما هو مذهب البعض من أن من لبد فيجب عليه الحلق أو استحباباً ولاتشبهوا بالتلبيد ، أى لاتضفروا فى غير الإحرام فإنه خلاف الأولى وإن لم يكن مكروهاً ، وقوله « لقد رأيت معناه تأييد قول عمر » يعنى صدق عمر رضى الله تعالى عنه : لا تضفروا فى غير الإحرام فإنى رأيته ﷺ ملبداً فى الإحرام لا غير ، اه . وفى تقرير المكى قوله « من ضفر فليحلق » كان عمر يقول : من لبد أو ضفر رأسه للإحرام يجب عليه الحلق بعد الإحرام ومن لم يفعلهما بل ترك رأسه كما كان يختار بين الحلق والقصر بعد الإحرام فلذا قال من ضفر أى للإحرام فليحلق أى بعد الإحرام أو يؤكد عليه الحلق من غير وجوب لأن أدناس الملبد والمضفر تكون أشد من غيره ، ولاتشبهوا يعنى ولاتضفروا رؤوسكم بغير الإحرام تشبيهاً لكم بالتلبيد الذى كان النبى ﷺ يفعله فى الإحرام ، ثم استدل ابن عمر على تلبيد النبى عليه الصلاة والسلام فى الإحرام بقوله : لقد رأيت رسول الله ﷺ ملبداً أى فى الإحرام ، والحاصل أنه لا تلبدوا ولا تضفروا خارج الإحرام فإنهما مكروهان ، أى غير الأولى خارج الإحرام لغير المرأة ، اه . قال الحافظ : أما قول عمر فحمله ابن بطال على أن المراد أن من أراد الإحرام فضفر شعره ليمنعه من الشعث لم يجز له أن يقصر لأنه فعل ما يشبه التلبيد الذى أوجب الشارع فيه الحلق ، وكان عمر يرى أن من لبد رأسه فى الإحرام تعين عليه الحلق والنسك ولايجزؤه التقصير ، فشبه من ضفر رأسه بمن لبده فلذلك أمر من ضفر أن يحلق ، ويحتمل أن يكون عمر أراد الأمر بالحلق عند الإحرام حتى

هذا فكلام ابنه مسوق للرد عليه حيث أثبت سنية التلبيد فيكون التضفير ندباً أيضاً لشبهه به لا منهياً عنه وما ذكرناه فى معنى(*)العبارة أولى .

لا يحتاج إلى التلبيد ولا إلى الضفر أى من أراد أن يضفر أو يلبد فليحلق فهو أولى من أن يضفر أو يلبد ثم إذا أراد بعد ذلك التقصير لم يصل إلى الأخذ من سائر النواحى كما هى السنة ، وأما قوله تشبهوا ، فحكى ابن بطال أنه بفتح أوله ، والأصل لا تتشبهوا فحذفت إحدى التائين ، قال : ويجوز ضم أوله وكسر الموحدة ، والأول أظهر ، وأما قول ابن عمر فظاهره أنه فهم عن أبيه أنه كان يرى أن ترك التلبيد أولى ، فأخبر هو أنه رأى النبى صلى الله تعالى عليه وسلم يفعله ، اه . وقال العينى تبعاً للكرمانى وتبعهما القسطلانى : قوله « من ضفر » نسج الشعر عريضا ، وكان مذهب عمر رضى الله تعالى عنه أن من لبد رأسه فى الإحرام تعين عليه الحلق فى النسك ولا يجزؤه التقصير ، فشبه من ضفر رأسه بمن لبده فلذلك أمر من ضفر أن يحلق ، قوله ولا تشبهوا أى لا تضفروا كالملبدين ، فإنه مكروه فى غير الإحرام مندوب فيه ، قوله « وكان ابن عمر » ظاهره أنه فهم من أبيه أنه كان يرى أن ترك التلبيد أولى فأخبر هو أنه رأى النبى صلى الله عليه وسلم يفعله ، اه . فحاصل كلام الشراح أن عمر بين أولا حكم التلبيد والتضفير فى الإحرام بأن يحلق ، ثم ذكر عمر أنهما مكروهان أى فى غير الإحرام عند الشراح ، لكن ابن عمر فهم من كلام أبيه المنع مطلقاً فرد عليه بقوله : رأيته صلى الله عليه وسلم ملبداً وظاهر كلام التيسير أن قول ابن عمر ليس رداً على أبيه بل هو تأييد منه ، إذ قال بعد شرح قوله لا تشبهوا أى مكروه فى غير الإحرام مندوب فيه ، وكان ابن عمر يقول : لقد رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم ملبداً ، يعنى در إحرام ، اه . يعنى أيد قول أبيه بأنى أيضاً رأيته صلى الله عليه وسلم ملبداً فى الإحرام لا فى غيره ، وقد ذكر الحافظ بقوله : ويحتمل إلخ ، كما سبق معنى آخر وهو أن معنى قول عمر : من ضفر فليحلق ، أن من أراد التلبيد أو التضفير فى الإحرام فالأولى له أن يحلق شعره أولا قبل الإحرام لئلا يحتاج إليهما ، وأنت ترى أن ما أفاده الشيخ قدس سره من المعنى الأول أولى وأجود من الكل ،

(*) أى المعنى الأول ١٢ ز .

(أما القصة والقفا) الظاهر(١) أن مذهبه ذلك أولا ، وما ذكره أولا موافق لرأى الجمهور ، وحاصل مذهبه هذا أنه لا بأس بترك الشعر على القفا والصدغين ، وأما

وهذا كله ما يتعلق بحديث الباب ، أما اختلاف الأئمة فى الحلق والتقصير للملبد فقد تقدم مفصلا فى « باب من لبد رأسه عند الإحرام وحلق » من كتاب الحج .

(١) وفى تقرير المكى قال قدس سره : القزع فى اللغة حلق بعض الرأس وترك بعضها فهو مكروه تحريماً كيف ما كان لإطلاق النهى عنه ، وما قال عبيدالله فذلك اجتهاده : كان يهود زمانه إذا حلق أحدهم رأس صبيه ترك ناصية وشق رأسه ، فظن عبيدالله أن المنهى عنه هذا لما فيه من التشبه باليهود ، وأما القصة والقفا فلا بأس بهما لأن اليهود لا يتركونهما فليس فيهما التشبه باليهود الذى هو العلة للنهى فجاز تركهما أو ترك أحدهما وقد عرفت أن القزع هو حلق البعض وترك البعض مطلقاً فترك القصة والقفا أو أحدهما داخل تحت النهى ، فالحاصل أن السنة حلق الكل أو ترك الكل وما سواهما كله منهى عنه ، اهـ . قال الكرمانى القزع بفتح القاف والزاى وسكونها وبالمهملة حلق بعض الشعر وترك البعض ، لكن الراوى فسره بأن يحلق رأس الصبى ويترك فى مواضع منه الشعر متفرقا وهذا هو الأصح ، والحكمة فى كراهته أنه تشويه الخلق أو أنه زى أهل الشطارة (*) أو زى اليهود ، اهـ . وقال الحافظ : القزع جمع قزعة وهى القطعة من السحاب وسمى شعر الرأس إذا حلق بعضه وترك بعضه قزعاً تشبيهاً بالسحاب المتفرق ، وقوله : قال عبيدالله ، قلت : وما القزع ظاهره أن المسئول هو عمر بن نافع لكن بين مسلم أن عبيد الله إنما سأل نافعاً لأنه أخرجه من طريق يحيى القطان عن عبيد الله بن عمر أخبرنى عمر بن نافع عن أبيه فذكر الحديث ، قال قلت لنافع وما القزع فذكر الجواب وأشار لنا عبيد الله قال : إذا حلق الصبى وترك ههنا شعرة وههنا وههنا فأشار لنا عبيدالله إلى ناصيته ، وجانبى رأسه المجيب بقوله قال : إذا حلق هو نافع ، وقوله فالجارية والغلام كأن السائل فهم التخصيص بالصبى

(*) وفى الفتح والقسطلانى بدله : زى الشيطان ١٢ ز

إذا ترك الشعر على الناصية أو أحد جانبي الرأس كان منهياً عنه ولا يبعد(١) حمل كلامه الأول على ما ذكره ثانياً .

الصغير فسأل عن الجارية الأنثى وعن الغلام والمراد به غالبا المراهق ، قال النووى : الأصح أن القزع مافسره به نافع وهو حلق بعض رأس الصبي مطلقاً ، ومنهم من قال هو حلق مواضع متفرقة منه والصحيح الأول لأنه تفسير الراوى ، وهو غير مخالف للظاهر فوجب العمل به ، وأجمعوا على كراهيته إذا كان فى مواضع متفرقة إلا للمداواة أو نحوها وهى كراهة تنزيه ، ولافرق بين الرجل والمرأة ، وكراهيه مالك فى الجارية والغلام ، وقيل فى رواية لهم لابأس به فى القصة والقفا للغلام والجارية قال : ومذهبنا كراهته مطلقاً ، اهـ . وفى البذل قال النووى: مذهبنا كراهته مطلقا للرجل والمرأة لإطلاق الحديث ، قال : وهى كراهة تنزيه وكذلك كرهه مالك والحنفية ، اهـ .

(١) والظاهر أنهما تفسيران ، ولذا كتب فى بين سطور البخارى الهندية عن الخير الجارى هذا تفسير آخر للقزع ، انتهى . وما أفاده الشيخ قدس سره من إرجاع الأول إلى الثانى أنه لا اختلاف بينهما يؤيده ماقاله العينى ، قوله «وعاودته» أى عمر ابن نافع فقال «أما القصة» أى أما حلق القصة وشعر القفا للغلام خاصة فلا بأس بهما ولكن القزع غير ذلك وبينه بقوله : أن يترك بناصية شعر إلى آخر ، اهـ .
ثم فى تقرير المكى : قال الأستاذ : حلق الوجه سوى اللحية جائز ، غير أولى أما حلق الرقبة بل سائر البدن فجائز بل أولى لأن النبى عليه الصلاة والسلام كان يحلق جميع بدنه من الصدر والظهر سوى خط الصدر وكذا الصحابة يحلقونه ، انتهى . وقال الزرقانى على المواهب : أما العانة ففى حديث أنس أن النبى ﷺ كان لا ينور وكان إذا كثر شعره حلقه ولكن سنده ضعيف ، كما جزم به غير واحد ، وروى ابن ماجة والبيهقى ورجاله ثقات ولكن أعل بالإرسال ، وأنكر أحمد صحته من حديث أم سلمة رضى الله عنها (أن النبى صلى الله تعالى عليه وسلم كان إذا طلى بدأ بعانته فطلاها بالنورة وسائر جسده) من كل ما فيه شعر يحتاج لإزالته فشمل الذراعين ،

. . . .

ولا ينافيه قول هند أشعر الذراعين لأن معناه أن شعرهما يكثر ويطول فيزيله بالنورة أهله أى نساؤه بالرفع فاعل ، اه . قلت : وحديث أم سلمة أخرجه ابن ماجة فى سننه بلفظ أن النبى ﷺ كان إذا أطلى بدأ بعورته فطلاها بالنورة وسائر جسده أهله ، وكتب والدى المرحوم فى بين سطور كتابه تحت قوله فطلاها بالنورة أى بنفسه ، وأعرب بالرفع على قوله أهله ، ويؤيده ما فى الحاوى للسيوطى بعد ذكر حديث ابن ماجة المذكور ما فى ابن ماجة عن أم سلمة أن رسول الله ﷺ أطلى وولى عانته بيده قال وقد رواه عبد الرزاق مرسلا وهذا أيضاً إسناده جيد وقال سعيد بن منصور فى سننه بسنده عن إبراهيم « كان رسول الله ﷺ إذا أطلى ولى عانته بيده » أخرجه ابن أبى شيبة فى المصنف ، قال ابن كثير هو مرسل يتقوى بالموصول الذى أخرجه ابن ماجة قال أبو داود فى المراسيل بسنده عن أبى معشر زياد بن كليب « أن رجلا نور رسول الله ﷺ فلما بلغ العانة كف الرجل ونور رسول الله ﷺ نفسه » أخرجه البيهقى فى السنن الكبرى ، انتهى مختصراً . ثم قال الزرقانى : وروى الخرائطى عن أم سلمة أن النبى ﷺ كان ينوره الرجل فإذا بلغ مراقه تولى هو ذلك ، قال ابن القيم ورد فى النورة أحاديث هذا أمثلها ، وقال السيوطى هو مثبت وأجود إسناداً من حديث النفى فيقدم عليه واستعمالها مباح لا مكروه إلا أنه يتوقف فى كونه سنة لاحتياجه إلى ثبوت الأمر به كحلق العانة ونتف الإبط وفعله وإن دل على السنية فقد يقال هذا من الأمور العادية التى لا يدل فعله لها على سنية ، وقد يقال إنما فعله بيانا للجواز ككل مباح ، وقد يقال إنها سنة ومحله كله ما لم يقصد اتباع النبى ﷺ فى فعله وإلا فهو مأجور آت بالسنة ، انتهى . قلت: وقد ورد فى الشمائل فى حديث على فى صفته ﷺ أجرد قال القارى أى غير أشعر وهو من عم الشعر جميع بدنه فالأجرد من لم يعمه الشعر فيصدق بمن فى بعض بدنه شعر كالمسربة والساعدين والساقين ، وقد كان له ﷺ فى ذلك شعر فوصفه ﷺ به باعتبار أكثر مواضعه إما بجعل الأكثر فى حكم الكل أو تغليب ما لا شعر له على ما له شعر ، انتهى . وفى

. . . .

الشمائل أيضاً فى حديث هند بن أبى هالة فى صفته ﷺ موصول : « مابين اللبة والسرة بشعر يجرى كالخط عارى الثديين والبطن مما سوى ذلك أشعر الذراعين والمنكبين وأعالى الصدر » الحديث ، قال القارى : المعنى لم يكن على ثدييه وبطنه شعر غير مسربة ، ويؤيده ما فى حديث ابن سعد له « شعر من لبته إلى سرته يجرى كالقضيب ، ليس فى بطنه ولا صدره شعر غيره » ، وقوله : « أشعر الذراعين والمنكبين وأعالى الصدر » أى أن شعر هذه الثلاثة غزير كثير ، والأشعر ضد الأجرد ، وهو أفعل صفة لا أفعل تفضيل ، وفى القاموس : والأشعر كثير الشعر وطويله ، وفى أكثر الشروح أى كثيره ، وقيل أى طويله والمقام يحتملهما والله أعلم ، اهـ . وقال القارى فى شرح الشفاء فى حديث هند بن أبى هالة تحت قوله : « أشعر الذراعين » وما ورد عن على ما فى حسان المصابيح من أنه ﷺ كان أجرد ، والأجرد هو الذى لا شعر عليه فمحمول على أنه أريد بالأجرد ضد الأشعر ، والمعنى أنه لم يكن على جميع بدنه شعر لا الأجرد المطلق ، انتهى . وقال القارى فى المرقاة فى حديث على : قوله « أجرد » أى الذى ليس على بدنه شعر ولم يكن ﷺ كذلك وإنما أراد به أن الشعر كان فى أماكن من بدنه كالمسربة والساعدين والساقين فإن ضد الأجرد هو الأشعر الذى يكون على جميع بدنه شعر ، وقد بين بقوله « ذو مسربة » أنه لم يكن أجرد على الإطلاق ، ومن أصحاب التجارب من الهند وغيرهم من لا يحمد الرجل إذا كان فى سائر الأعضاء أجرد ولا سيما الصدر ، انتهى . وما فى تقرير المكى وكذا الصحابة يحلقونه ، يؤيده ما فى الحاوى من ذكر الآثار من الصحابة فمن بعدهم ، وذكر فيه برواية مسدد فى مسنده والطبرانى فى الكبير بسند رجاله رجال الصحيح عن ابن عمر أنه كان يدخل الحمام فينوره صاحب الحمام فإذا بلغ حقوه قال لصاحب الحمام اخرج ، وبرواية البيهقى عن نافع قال : كان عبد الله بن عمر يطلى فأمرنى أطليه حتى بلغ سفلته وليها هو ، وفى رواية أخرى عن نافع أن ابن عمر كان لا يدخل الحمام وكان يتنور فى البيت ويلبس إزاراً ويأمرنى أطلى ما ظهر منه ثم يأمرنى أن

. . . .

أؤخر عنه فيلي فرجه ، ثم قال السيوطى ذكر الحديث الوارد فى أنه ﷺ لم يتنور ، وأخرج فيه عن الحسن البصرى : كان رسول الله ﷺ وأبو بكر وعمر لا يطلون ، وعن أنس كان النبى ﷺ لا يتنور فإذا كثر شعره حلق ، ثم ذكر وجوه ترجيح روايات التنور على الحلق وبسط الكلام على ذلك إلى أن قال : روى البخارى فى تاريخه وابن عدى فى الكامل والطبرانى فى الكبير والأوسط عن أبى موسى الأشعرى رضى الله تعالى عنه قال : قال رسول الله ﷺ أول من صنعت له النورة ودخل الحمام سليمان بن داود ، وأخرج ابن أبى حاتم عن ابن عباس فى قصة بلقيس : « قيل لها ادخلى الصرح فلما رأته حسبته لجة وكشفت عن ساقيها » فإذا هى شعراء فقال سليمان « ما يذهبه » قالوا يذهبه الموسى ، قال أثر الموسى قبيح فجعلت الشياطين النورة فهو أول من جعلت له النورة ، انتهى مختصراً . قال ابن عابدين : نتف الفنيكين بدعة وهما جانبا العنفقة وهى شعر الشفة السفلى ، كذا فى الغرائب ، ولا ينتف أنفه لأن ذلك يورث الأكلة ، وفى حلق شعر الصدر والظهر ترك الأدب كذا فى القنية ، انتهى . وقال السيوطى فى الحاوى فى أول البحث فى جواب من سأل عن التنور : هل هو سنة مأثورة عن الشارع أم لا ؟ فقال : وردت الأحاديث والآثار مرفوعة ومقطوعة وموصولة ومرسلة عن النبى ﷺ والصحابة والتابعين باستعمال النورة فهى مباحة غير مكروهة وهل يطلق عليها سنة محل توقف ، لأن السنة تحتاج إلى ثبوت الأمر بها كحلق العانة ونتف الإبط وقص الشارب وقلم الأظفار ، وفعل النبى ﷺ وإن كان دليلا على السنة فقد يقال هنا إن هذا من الأمور العادية التى لا يدل فعله لها على السنية ، وقد يقال إنه إنما فعل ذلك لبيان الجواز كسائر المباحات التى فعلها ولم توصف بأنها سنة ، وقد يقال إنها سنة لما فيه من الاقتداء ، وقد يقال فيها بالاستحباب بناء على أن المستحب أخف مرتبة من السنة ، ومحل هذا كله ما لم يقصد المتنور اتباع النبى ﷺ فى فعله أما إذا قصد ذلك فلا ريب فى أنه مأجور وآت بسنة ، اهـ .

(باب الامتشاط)

إثباته(١) بالرواية الموردة فيه مقايسة ، فإن المدرى كالمشط غير أن أسنان المشط وافرة متقاربة .

(باب(٢) الوصل فى الشعر)

---

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره مبنى على أن المدرى غير المشط كما هو المعروف، ويؤيده ما فى الفتح من حديث عائشة قالت : « خمس لم يكن النبى ﷺ يدعهن فى سفر ولا حضر: المرآة والمكحلة والمشط والمدرى والسواك، قال : وفى إسناده أبو أمية وهو ضعيف ثم ذكر له متابعات ، وقد اختلفوا فى تفسير المدرى على أقوال منها المشط فلا حاجة إلى التوجيه ، قال القسطلانى قوله « بالمدرى » بكسر الميم وفتح الراء بينهما دال مهملة ساكنة مقصور عود تدخله المرأة فى رأسها لتضم بعض شعرها إلى بعض ، أو هو المشط ، أو له أسنان يسيرة ، أو عود ، أو حديدة كالخلال لها رأس محدد أو خشبة على شكل سن من أسنان المشط لها ساعد يحك بها الكبير ما لا تصل إليه يده من جسده ، اهـ .

(٢) لم يتعرض له الشيخ قدس سره ، وزدته للتنبيه على أن حكم الوصل واختلاف الأئمة فيه تقدم مبسوطا فى كتاب النكاح فى « باب لاتطيع المرأة زوجها فى معصية » فارجع إليه لو شئت .

ومما ينبغى أن يتدبر أن الإمام البخارى لم يترجم للواصلة كما ترجم للواشمة والمستوشمة ، وأيضا أدخل الباب الأجنبى « باب المتنمصات » بين الوصل والموصولة، ولم يتعرض لذلك أحد من الشراح ، وللتوجيه مساغ ، ثم لايذهب عليك أنه وقع فى النسخ الهندية فى باب الموصولة فى حديث يوسف عن الفضل بن دكين لفظ : « لعن الله الواشمة » الحديث ، ... آخره « يعنى لعن النبى ﷺ » قال الحافظ لم يتجه لى هذا التفسير إلا إن كان المراد لعن الله على لسان نبيه ، أو لعن النبى ﷺ للعن الله ،

(باب[1] من كره القعود إلخ)

وقد سقط الكلام الأخير من بعض الروايات ، وسقط من بعضها لفظ «لعن الله» من أوله ، اه .

وقال شيخ مشايخنا الشاه ولى الله الدهلوى فى تراجمه بعد نقل كلام الحافظ مختصراً : قلت : توجيه هذا التفسير والله أعلم أن قوله ﷺ : «لعن الله الواشمة إلخ» يحتمل معنيين أحدهما أن يكون خبراً عن الله تعالى أنه لعن كذا وكذا ، وثانيهما أنه دعاء منه ﷺ على من فعل ذلك ، فالتفسير نفس المعنى الأخير ، قلت : وسياق النسخ المصرية سوى نسخة الحافظ ، قال النبى ﷺ الواشمة والمؤتشمة والواصلة والمستوصلة ، يعنى لعن النبى ﷺ ، وهذا السياق واضح ، ومعناه ظاهر ، أن الراوى لم يتذكر لفظ النبى ﷺ فذكره بلفظ يعنى .

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره وزدته للتنبيه على أن ظاهر هذا الباب ينافى الباب الذى قبله كما هو ظاهر ، قال الحافظ : باب من كره القعود على الصور أى ولو كان مما توطأ ، وظاهر حديثى عائشة هذا والذى قبله التعارض لأن الذى قبله يدل على أنه ﷺ استعمل الستر الذى فيه الصورة بعد أن قطع وعملت منه الوسادة ، وهذا يدل على أنه لم يستعمله أصلا ، وقد أشار المصنف إلى الجمع بينهما بأنه لا يلزم من جواز اتخاذ ما يوطأ من الصور جواز القعود على الصورة فيجوز أن يكون استعمل من الوسادة مالا صورة فيه ، ويجوز أن يكون رأى التفرقة بين القعود والاتكاء ، وهو بعيد ، ويحتمل أيضاً أن يجمع بين الحديثين بأنها لما قطعت الستر وقع القطع فى وسط الصورة مثلا فخرجت عن هيئتها فلهذا صار يرتفق بها ، ويؤيد هذا الجمع الحديث الذى فى الباب قبله فى نقض الصور وما سيأتى فى حديث أبى هريرة المخرج فى السنن ، وسأذكره فى الباب الذى بعده ، وسلك الداودى فى الجمع مسلكاً آخر فادعى أن حديث الباب ناسخ لجميع الأحاديث الدالة على الرخصة ، واحتج بأنه خبر ، والخبر لا يدخله النسخ فيكون هو الناسخ ،

. . . .

قال الحافظ : والنسخ لا يثبت بالاحتمال ، وقد أمكن الجمع فلا يلتفت لدعوى النسخ ، وأما ما احتج به فرده ابن التين بأن الخبر إذا قارنه الأمر جاز دخول النسخ فيه ، اه . قلت : وتقدم الكلام على المسألة مبسوطاً فى كتاب بدء الخلق فى « باب إذا قال أحدكم آمين إلخ » وتقدم فيه عن تقرير المكى أن المراد فى حديث عائشة الذى ذكره البخارى فى « باب من كره إلخ » الوسادة الكبيرة ، والمراد فى حـــديث عائشة فى « باب ما وطئ إلخ » من النمرقة النمرقة الصغيرة التى توطأ وهذه التماثيل جائزة فلا تعارض بين بابين ، وفيه عن موطأ محمد ما كان فيه من تصاوير من بساط يبسط أو فراش يفترش أو وسادة فلا بأس بذلك وإنما يكره من ذلك فى الستر وما ينصب نصباً ، وهو قول أبى حنيفة والعامة من فقهائنا ، اه مختصراً . وهو أوجه عندى من أقوال الشراح ، وقال السندى قوله «إنها اشترت نمرقة إلخ » لا يخفى ما بين هذا الحديث والحديث المتقدم أعنى حديث القرام من التدافع سيما وقد جاء أنه كان ينتفع بالوسادتين ، وقد أجيب بأن الواقعة متحدة ولا يخفى أنه يقوى التعارض ويوجب أن إحدى الروايتين باطلة ولا يدفع التعارض أصلا ضرورة أن تعارض الروايتين مع اتحاد الواقعة يعين أن أحدهما خطأ البتة ، فالوجه فى الجمع ما يشير إليه كلام المحقق وهو أن يحمل حديث القرام على أنها شقته بحيث ما بقيت الصور سالمة فى الوسادتين ، وههنا الصور فى النمرقة كانت سالمة ، وأما حديث «أميطى عنى» الحديث ، وسيجىء فالظاهر أنها فى غير صور ذى الروح ، وأما حديث إلا رقماً فى ثوب «فهذه الأحاديث لا توافقه إلا بأن يقال بأن الكراهة فى البعض أشد من البعض والاستثناء محمول على الخروج من أشد الكراهة إلى كراهة أخف منه لا على الإباحة وإلا فلا بد أن يكون أحد الحديثين ناسخاً للآخر ، غاية الأمر إذا جهلنا بالتاريخ فالوجه الأخذ بالأحوط والقول بكراهة الكل ، فهذا ما يؤدى إليه النظر فى الأحاديث ، وأما الفقهاء فهم مختلفون فى المسألة ، والله تعالى أعلم ، اه .

(باب من[1] لم يدخل بيتاً إلخ)

(باب صلة[2] المرأة أمها إلخ)

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره ، وزدته لعموم البلوى فى هذا الزمان ، والمسألة خلافية بسطت فى الأوجز ، وفيه قال الموفق أما دخول منزل فيه صورة فليس بمحرم وإنما أبيح ترك الدعوة لأجله عقوبة للداعى بإسقاط حرمته لإيجاده المنكر فى داره ولا يجب على من رآه فى منزل الداعى الخروج فى ظاهر كلام أحمد، وهذا مذهب مالك فإنه كان يكرهها تنزها ولا رآها محرمة ، وقال أكثر أصحاب الشافعى إذا كانت الصور على الستور أو ماليس بموطوءة لم يجز له الدخول لأن الملائكة لا تدخلهم ولأنه لو لم يكن محرماً لما جاز ترك الدعوة الواجبة من أجله ، ولنا ما روى « أن النبى ﷺ دخل الكعبة فرأى فيها صورة إبراهيم وإسماعيل يستقسمان » الحديث ، رواه أبو داود إلى آخر ما بسط ، وقال الزيلعى على الكنز: ومن دعى إلى وليمة وكان هناك لعب وغناء قبل أن يحضرها فلا يحضرها لأنه لا يلزمه إجابة الدعوة إذا كان هناك منكر ، وقال على رضى الله عنه : صنعت طعاماً فدعت رسول الله ﷺ فجاء ورأى فى البيت تصاوير فرجع ، اه .

(٢) لم يتعرض الشيخ قدس سره لذلك لأنه قد أجمل الكلام على ذلك فى كتاب الهبة فى « باب هبة المرأة لغير زوجها » وبسط فى هامشه شيء من الكلام على اختلاف الأئمة وزدته تنبيهاً على غرض الإمام البخارى بالترجمة ، ولم يتعرض لذلك أحد من الشراح ، والأوجه عندى أن الإمام البخارى أشار بذلك إلى جواز ذلك كما هو مذهب الجمهور خلافا لما يتوهم عما ذكره الإمام أبو داود فى « باب عطية المرأة بغير إذن زوجها » عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن رسول الله ﷺ قال : « لا يجوز لامرأة أمر فى مالها إذا ملك زوجها عصمتها » قال الشيخ فى البذل : قال الخطابى : عند أكثر العلماء هذا على معنى حسن العشرة واستطابة

(باب من ترك[1] صبية غيره إلخ)

نفس الزوج بذلك ، إلا أن مالك بن أنس قال : يرد ما فعلت من ذلك حتى يأذن الزوج ، قال الشيخ : وقد يحتمل أن يكون ذلك فى غير الرشيدة وقد ثبت عنه ﷺ أنه قال للنساء : « تصدقن » فجعلت المرأة تلقى القرط والخاتم وبلال يتلقاها بكسائه ، وهذه عطية بغير إذن الزوج ، اهـ . وتقدم فى هامش اللامع فى الباب المذكور ، قال الحافظ : وبهذا قال الجمهور ، وخالف طاوس فمنع مطلقاً ، وعن مالك لا يجوز لها أن تعطى بغير إذن زوجها ولو كانت رشيدة إلا من الثلث ، وعن الليث لا يجوز مطلقاً إلا فى الشيء التافه ، وأدلة الجمهور من الكتاب والسنة كثيرة إلى ما فيه ، وفى الموفق : وظاهر كلام الخرقى أن للمرأة الرشيدة التصرف فى مالها كله بالتبرع والمعاوضة ، وهذه إحدى الروايتين عن أحمد وهو مذهب أبى حنيفة والشافعى ، وعن أحمد رواية أخرى : ليس لها أن تتصرف فى مالها بزيادة على الثلث بغير عوض إلا بإذن زوجها ، وبه قال مالك ، إلى آخر ما بسط فى دلائل الفريقين .

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره لوضوحه وإنما زدته لأن الشراح قاطبة أوردوا على ترجمة الإمام البخارى بأن التقبيل ليس بثابت ، قال الحافظ : قال ابن التين : ليس فى الخبر المذكور فى الباب للتقبيل ذكر ، فيحتمل أن يكون لما لم ينهها عن مس جسده صار كالتقبيل ، وإلى ذلك أشار ابن بطال ، والذى يظهر لى أن ذكر المزح بعد التقبيل من العام بعد الخاص وأن الممازحة بالقول والفعل مع الصغيرة إنما يقصد به التأنيس والتقبيل من جملة ذلك ، اهـ . وأورد العلامة العينى على قول الحافظ : من العام بعد الخاص ، بأنه ليس كذلك لأن كل واحدة من التقبيل والمزاح معنى خاص وليس بينهما عموم وخصوص ، ثم ذكر قول ابن التين : إنه يحتمل أن يكون أخذه من القياس فإنه لما لم ينهها عن مس جسده صار كالتقبيل ، وفيه تأمل ، وقال القسطلانى : قال السفاقسى : ليس فى حديث الباب للتقبيل ذكر ، فيحتمل أن يكون لما لم ينهها عن مس جسده صار كالتقبيل كذا قال فليتأمل ، اهـ . قلت : والأوجه عند هذا العبد الضعيف المبتلى بالتصورات

(إذا وجدت صبياً) ليس المراد (١) أى صبى كان لا على التعيين كما هو ظاهر اللفظ ، بل المراد(٢) صبيها بعينه ، وإنما وقع الشك بكلمة إذا فإنها لعموم الأوقات

أن الباب الآتى باب فى باب كما هو معروف من أصول التراجم فلا إيراد فلا حاجة إلى الجواب ، ثم لا يذهب عليك ما فى المرقاة عن النووى : تقبيل الرجل خد ولده الصغير واجب وكذا غير خده من أطرافه ونحوها على وجه الشفقة والرحمة واللطف ومحبة القرابة سنة سواء كان الولد ذكراً أو أنثى ، وكذا قبلة ولد صديقه وغيره من صغار الأطفال على هذا الوجه ، اهـ . قال القارى : وكون تقبيل الرجل خد ولده الصغير واجباً يحتاج إلى حديث صريح أو قياس صحيح ، اهـ .

(١) الظاهر من لفظ الحديث هو الذى نفاه الشيخ قدس سره ، وقال الشيخ بنفسه هو الظاهر من لفظ الحديث ، وعليه بنى صاحب التيسير شرحه إذ قال : وقتيكه يافتى شيرخوارى رادر بندى كرفت أورابس مى جسباند اورابشكم خود وشيرمى داد أورابيادو محبت فرزند خودكه أزوى جداشده بود ، اهـ . وعلى هذا فذكر ولدها الذى رتب عليه قوله ﷺ « أترون هذه طارحة ولدها » على طريق دلالة النص يعنى إذا أحبت كل صبى تذكاراً لصبيها على مقتضى قول الشاعر : (ع) هرجه بيدامى شود أزدور بندارم توئى ، ويؤيده أيضاً ما قالت الشراح قاطبة : إنها أرضعته ليخف عنها اللبن لكونها تضررت باجتماعه ، كما جزم به القسطلانى تبعاً لأسلافه لأنه إن كان هذا ولدها بعينه لم يكن إرضاعه لمجرد التخفيف ، ومال إليه الحافظ وتبعه غيره من الشراح إذ قال : قوله « إذا وجدت صبياً إلخ » كذا للجميع ، ولمسلم وحذف منه شىء بينته رواية الإسماعيلى ولفظه : إذا وجدت صبياً أخذته وأرضعته ، فوجدت صبياً فأخذته فألزمته بطنها ، وعرف من سياقه أنها كانت فقدت صبيها وتضررت باجتماع اللبن فى ثديها فكانت إذا وجدت صبياً أرضعته ليخف عنها فلما وجدت صبيها بعينه أخذته فالتزمته .

(٢) هذا توجيه لطيف للفظ الحديث ، إذ لا يحتاج فيه إلى الحذف ولا إلى

وهی ههنا للظرفية البحتة (١) مجرداً عن معنى العموم كما هو ظاهر نسخة إذ .

(فوقع فی قلبی منه شیء) یعنی(٢) أنی كنت أرويه عن أبی تميمة عن أبی عثمان فوقع فی نفسی أنی لعلی حدثنيه أبو عثمان بنفسه أيضاً لأنی سمعت عن أبی عثمان كثيراً من الروايات فهلا سمعته هذه فنظرت فإذا هو فی كتابی عنه بنفسه أيضاً فكان بوسط وبغير وسط .

دلالةالنص ، وهذا المعنى أقرب من سياق مسلم ، ولفظه « فإذا امرأة منالسبی تبتغی إذا وجدت صبياً فی السبی أخذته » الحديث ، وكتب والدی المرحوم فی بين سطور كتابه : « إذا » للمفاجأة .

(١) قال القسطلانی : قال العينی : قوله « إذ وجدت» كلمة « إذ» ظرف ويجوز أن تكون بدل اشتمال من امرأة ، قال: وفی بعض النسخ إذا أی بالألف ، لكن قال الحافظ ابن حجر : قوله « إذا » أی بالألف كذا للجميع ، اه . قلت : وكذا فی رواية مسلم كما تقدم .

ثم لا يذهب عليك أن المذكور فی النسخ الهندية التی بأيدينا بعد ذلك « باب بلا ترجمة » والمذكور فی الشروح « باب جعل الله الرحمة فی مائة جزء» قال الحافظ : هكذا ترجم ببعض الحديث ، وفی رواية النسفی « باب من الرحمة » وللإسماعيلی « باب بغير ترجمة » ، اه . ولا إشكال فی النسخ التی فيها الترجمة ويحتاج إلى التوجيه باب بلا ترجمة ، لأنه لا تعلق له بالترجمةالسابقة ، فالتوجيه أنه من الأصل العشرين من أصول التراجم لتعلقه برحمة الله تعالى المذكور فی آخر حديث الباب الأول فی قوله ﷺ « الله أرحم بعباده » .

(٢) وهكذا فی تقرير المكی إذ كتب : قوله «فوقع فی قلبی منه» أی من هذا الحديث شیء أی شك ، وقوله« قلت » أی فی نفسی بيان لذلك الشیء يعنی قلت فی نفسی إن هذا الحديث حدثت به غير مرة ، وكما أن أبا تميمة تلميذ لأبی عثمان كذلك

(منسوجة فيها حاشيتها) وليس ذلك داخلا (١) فى معنى الشملة، بل بيان لصفتها التى كانت عليها ولذلك لم يذكره التلامذة فى كلامهم.

(باب خير دور الأنصار)

ظاهره (٢) إزراء بالآخرين فكان مظنة عدم الجواز فدفعه بأن المنهى عنه هو الالتزام، وأما إذا لزم ذلك ولم يكن من قصده إزراء الآخرين وتحقيرهم وإنما قصد امتداح قوم فلا ضير فيه.

أنا تلميذ له وملازم له، أنا سمعت منه أحاديث كثيرة فما الوجه أنى لم أسمعه منه، فنظرت فى كتابى فإذا هو مكتوب فيه فيما سمعته من أبى عثمان فعلمت أنى أيضاً سمعته منه، اهـ. قال الكرمانى: قوله «سليمان» أى التيمى، قال: لما حدثنى أبو تميمة به وقع فى قلبى دغدغة فقلت فى نفسى حدثت بضم الحاء بهذا الحديث عن أبى عثمان وأنا لازمته وسمعت منه مسموعاً كثيراً فعجبت أى ما سمعته منه فنظرت فى كتابى فوجدته مكتوباً فيما سمعته منه فزالت الدغدغة فسليمان يروى بالطريق الأولى عن أبى عثمان بالواسطة وبهذا الطريق بدونها، اهـ.

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح لم يتعرض له الشراح، وهو أن كون الحاشية منسوجة فيها ليس بداخل فى تفسير الشملة ولذا لم يذكره القوم التلامذة إذ سألهم سهل: ما البردة؟ ولكن هذه الشملة التى أهدتها للنبى ﷺ كانت على هذه الصفة أى المنسوجة فيها حاشيتها ولذا لم يذكرها أهل اللغة فى تفسير الشملة، قال المجد: الشملة بالفتح كساء دون القطيفة يشتمل به، اهـ. وقال صاحب المجمع: الشملة كساء يتغطى به ويتلفف فيه، اهـ. نعم تعرض الشراح لشىء آخر وهو ما قاله القسطلانى وغيره من الشراح، وفى تفسير البردة بالشملة تجوز، لأن البردة كساء والشملة ما يشتمل به، لكن لما كثر استعمالهم لها أطلقوا عليها اسمها، اهـ. وتقدم الكلام فى البيوع فى «باب النساج» على قوله «منسوج فى حاشيتها».

(٢) ولأجل ذلك ذكره الإمام البخارى فى أبواب الغيبة وغيرها، قال الحافظ:

(باب من أخبر صاحبه[1])

والفرق بينه وبين النميمة أن المقصود ههنا الإصلاح ودفع الشر ، وفى النميمة الإفساد وإثارة الشر لجاز ذلك دونها .

وفى إيراد هذه الترجمة ههنا إشكال ، لأن هذا ليس من الغيبة أصلا إلا إن أخذمن أن المفضل عليهم يكرهون ذلك فيستثنى ذلك من عموم قوله « ذكرك أخاك بما يكره » ويكون محل الزجر إذا لم يترتب عليه حكم شرعى ، فأما ما يترتب عليه حكم شرعى فلا يدخل فى الغيبة ، ولو كرهه المحدث عنه فيدخل فى ذلك ما يذكر لقصد النصيحة من بيان غلط من يخشى أن يقلد أو يغتر به فى أمر ما فلا يدخل ذكره بما يكره من ذلك فى الغيبة المحرمة كما سيأتى ، وإليه يشير ما ترجم به المصنف عقب هذا ، وقال ابن التين : فى حديث أبى أسيد دليل على جواز المفاضلة بين الناس لمن يكون عالماً بأحوالهم لينبه على فضل الفاضل ومن لا يلحق بدرجته فى الفضل فيمتثل أمره صلى الله عليه وسلم بتنزيل الناس منازلهم وليس ذلك بغيبة ، اه . وقال العينى : قيل هذه الترجمة لا تليق ههنا لأنها ليست من الغيبة أصلا ، وأجيب بأن المفضل عليهم يكرهون ذلك ، ، فبهذا القدر يحصل الوجه لإيراد هذه الترجمة ههنا ، وإن كان هذا المقدار لا يعد غيبة وهذا نحو قولك : أبو بكر أفضل من عمر ، وليس ذلك غيبة لعمر ، اه . وتقدم الكلام على معنى الحديث وأن الخيرية باعتبار المجموع دون الأفراد فى « باب أفضل دور الأنصار » من كتاب المناقب .

(١) قال الحافظ : قد تقدمت الإشارة إلى أن المذموم من نقلة الأخبار من يقصد الإفساد ، وأما من يقصد النصيحة ويتحرى الصدق ويتجنب الأذى فلا ، وقل من يفرق بين البابين فطريق السلامة فى ذلك لمن يخشى عدم الوقوف على ما يباح من ذلك مما لا يباح الإمساك عن ذلك ، وأراد البخارى بالترجمة بيان جواز النقل على وجه النصيحة لكون النبى صلى الله عليه وسلم لم ينكر على ابن مسعود نقله ما نقل ، بل غضب من قول المنقول عنه ، اه .

(باب ما يكون فى الظن)

لعل المعنى (١) هذا باب بيان جواز إظهار ما فى ظن الرجل ، أو المعنى باب ما يكون فى الظن من جواز أو كراهة أو حرمة فالظن الظاهر دليله جائز كما هو ظاهر الحديث ، والظن الذى ليس عليه قرينة وفيه إساءة ظن بالآخر لا يجوز ، وهذا على نسخة « فى » وأما على نسخة من فالمعنى « باب بيان الظن » فإن كلمة من بيان لما ، والله تعالى أعلم .

---

(١) هذا الباب بمنزلة الاستثناء من الباب السابق ، قال الكرمانى : فإن قلت ترجم بوجود الظن وفى الحديث نفى الظن ، قلت : العرف فى قول القائل : ما أظن زيداً فى الدار أظنه ليس فى الدار ، اه . وما أفاده الشيخ قدس سره من الاحتمالات يدل عليه اختلاف النسخ ، قال الحافظ : « باب ما يجوز من الظن » كذا للنسفى ولأبى ذر عن الكشميهنى ، وكذا فى ابن بطال وفى رواية القابسى والجرجانى ما يكره وللباقين ما يكون ، والأول أليق بسياق الحديث ، وما قال الليث أنهما كانا منافقين ، قال الداودى : تأويل الليث بعيد ولم يكن النبى ﷺ يعرف جميع المنافقين كذا قال ، وقال غيره : الحديث لا يطابق الترجمة لأن فى الترجمة إثبات الظن وفى الحديث نفى الظن ، والجواب أن النفى فى الحديث لظن النفى لا لنفى الظن ، فلا تنافى بينه وبين الترجمة ، وحاصل الترجمة أن مثل هذا الذى وقع فى الحديث ليس من الظن المنهى عنه لأنه فى مقام التحذير من مثل من كان حاله كحال الرجلين والنهى إنما هو عن والظن السوء بالمسلم السالم فى دينه وعرضه ، وقد قال ابن عمر : إنا كنا إذا فقدنا الرجل فى العشاء الآخرة أسأنا به الظن ، ومعناه أنه لا يغيب إلا لأمر سيىء إما فى بدنه وإما فى دينه ، وفسر العينى قوله « باب ما يكون من الظن » أى باب فى بيان ما يكون جوازه من الظن ، ثم قال العينى : قال الداودى : تأويل الليث بعيد ولم يكن النبى ﷺ يعرف جميع المنافقين ، قال الله تعالى « لا تعلمونهم الله يعلمهم » وفى التوضيح

(باب الهجرة [1])

وقد يتوهم أن عائشة مع علمها بأن النذر يمين واليمين كفارتها معلومة كيف بقيت مترددة فى التحلل عن يمينها ، وكيف أقدمت على الهجران مع أنها علمت أن من حلف على يمين فرأى غيرها خيراً منها فالحنث واجب ، ولا أقل من الجواز والجواب أن فرض خشيتها وشدة تعظم اسم الله بعثتها على ذلك ، وذلك مرتبة لا يحصيها أصحاب القال وإنما يعرفها ذوو الكمال من الرجال الذين بلغوا إلى ذروة الحال .

الظن ههنا بمعنى اليقين لأنه كان يعرف المنافقين بإعلام الله له بهم فى سورة براءة ، قال ابن عباس كنا نسمى سورة براءة الفاضحة إلى آخر ما ذكره .

(١) قد تقدم الكلام على ذلك فى كتاب المناقب فى « باب مناقب قرابة رسول الله ﷺ » .

ثم لا يذهب عليك أن الإمام البخارى ترجم للهجرة ببابين وهما واضحان ، الأول : فى النهى عن الهجرة لأمر دنيوى ، والثانى : فى جوازها لأمر دينى ، لكن يشكل إدخال حديث عائشة فى الباب الثانى ، فقال الكرمانى : فإن قلت كيف طابق الحديث الترجمة ولا معصية ثمة ، قلت : لعل البخارى أراد قياس هجران الشخص للأمر المخالف للشريعة على هجران اسمه للأمر المخالف للطبيعة ، قال ابن بطال : غرضه أن صفة الهجران الجائز وأن ذلك متنوع على قدر الأسباب ، فما كان لمعصية ينبغى هجره مطلقاً كما فى حديث كعب ، وما كان لمعاتبة بين الأهل والإخوان فيهجر عن التسمية ونحوها كما فعلت عائشة رضى الله تعالى عنها ، قال القاضى : مغاضبة عائشة هى من الغيرة التى عفى عنها للنساء ، ولولا ذلك لكان عليها فى ذلك من الحرج ما فيه لأن الغضب على النبى ﷺ معصية كبيرة ، وفى قولها إلا اسمك دلالة على أن قلبها مملوء من المحبة ، وإنما الغيرة فى النساء لفرط المحبة ، انتهى بزيادة من الفتح . وقال السندى : قوله « باب من يجوز من الهجران لمن عصى » أى ونحوه كهجران الاسم لشدة الغيرة ، فلذلك ذكر فى الباب حديث عائشة رضى الله عنها

(باب من لم ير إكفار[1] إلخ)

والصحيح قتادة إلخ ، الظاهر أنهم اختلفوا فى اسم مولى أنس ما هـــو ؟ فالتصحيح راجع إليه ، ويمكن أن يكون معنى هذه العبارة أن كثيراً من الرواة

والله تعالى أعلم ، اهـ . وذكر الحافظ عن المهلب مثل ماذكره الكرمانى عن ابن بطال ثم قال : قال الطبرى قصة كعب بن مالك أصل فى هجران أهل المعاصى ، وقد استشكل كون هجران الفاسق أو المبتدع مشروعاً ولا يشرع هجران الكافر وهو أشد جرماً منهما لكونهما من أهل التوحيد فى الجملة ، وأجاب ابن بطال بأن لله أحكاماً فيها مصالح للعباد وهو أعلم بشأنها ، وعليهم التسليم لأمره فيها ، فجنح إلى أنه تعبد لا يعقل معناه ، وأجاب غيره بأن الهجران على مرتبتين : الهجران بالقلب والهجران باللسان ، فهجران الكافر بالقلب وبترك التودد والتعاون لا سيما إذا كان حربياً ، وإنما لم يشرع هجرانه بالكلام لعدم ارتداعه بذلك عن كفره ، بخلاف العاصى المسلم فإنه ينزجر بذلك غالباً ويشترك كل من الكافر والعاصى فى مشروعية مكالمته بالدعاء إلى الطاعة والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، وإنما المشروع ترك المكالمة بالمودة ونحوها .

(١) لم يتعرض الشيخ قدس سره لهذا الباب وزدته لأن فهمى القاصر لم يتحصل ماأفاده الشراح نور الله مراقدهم وأعلى الله مراتبهم فى الفرق بينهما : فإن ظاهر كلامهم أن البابين متعلق لمسألة واحدة وهى قول الرجل لآخر : يا كافر ، فإن قال ذلك بغير تأويل فهو مؤدى الباب الأول ، وإن قاله متأولا فهو مؤدى الباب الثانى ، وعلى هذا فلا تخرج الترجمة عندى من التكرار إذ إحداهما حينئذ مستلزم للآخر وما يخطر بالبال والله أعلم بحقيقة الحال ، أن مؤدى البابين مسألتان : فالباب الأول فى حق من قال للآخر يا كافر بغير تأويل كما هو مؤدى كلام الشراح أيضاً ، وأما مؤدى الباب الثانى فعندى مسألة مستأنفة وهى أن قوله متأولا حال من لفظ قال ، والمعنى أن من قال ذلك أى قول الكفر ومافى معناه متأولا ينبغى

. . . .

تكفيره ، وعلى هذا فتكون إشارة لفظ ذلك إلى قول الكفر دون ما ذهب إليه الشراح من أنه إشارة إلى ما مر فى الباب السابق من قول الرجل يا كافر ، فتكون المسألة من باب فعل الكفر على وجه التأويل، فقد قال ابن عابدين من استحل ما حرمه الله على وجه الظن لا يكفر ، وفى الدر المختار : حكم الخوارج حكم البغاة بإجماع الفقهاء ، وإنما لم نكفرهم لكونه عن تأويل وإن كان باطلا بخلاف المستحل بلا تأويل ، وعلى هذا فمناسبة قصة حاطب أنه فعل ما فعل متأولا ولذا لم يقبل النبى ﷺ قول عمر رضى الله عنه فى حقه إنه منافق ، وكذلك فى قصة صلاة معاذ أن من ترك الصلاة معه كان متأولا أو جاهلا بالمسألة ولذا لم يقبل النبى ﷺ قول معاذ فيه إنه منافق ، وكذلك فى قول من حلف باللات والعزى مال فيه العلامة العينى أيضاً إلى قولى ، إذ قال : مطابقته للجزء الثانى من الترجمة وهو قوله جاهلا ظاهرة ، وقال ابن بطال عذر صلى الله تعالى عليه وسلم من حلف من أصحابه باللات والعزى لقرب عهدهم بجرى ذلك على ألسنتهم فى الجاهلية ، وروى عن سعد بن أبى وقاص رضى الله تعالى عنه أنه حلف بذلك فأتى رسول الله ﷺ وقال : يا رسول الله إن العهد كان قريباً فحلفت باللات والعزى ، فقال ﷺ « قل لا إله إلا الله » فعلمهم النبى ﷺ أن من نسى أو جهل فحلف بذلك فكفارته أن يشهد بشهادة التوحيد ، اهـ . وقد ترجم البخارى على حديث الباب قبل كتاب الدعوات « باب كل لهو باطل إلخ » ، قال الحافظ فى الفتح : يستفاد من حديث سعد بن أبى وقاص سبب حديث أبى هريرة أخرجه النسائى بسند قوى قال : « كنا حديثى عهد بجاهلية فحلفت باللات والعزى فذكرت ذلك لرسول الله ﷺ فقال : قل لا إله إلا الله وحده لا شريك له ، له الملك وله الحمد وهو على كل شىء قدير ، وانفث عن شمالك وتعوذ بالله ثم لا تعد » ، اهـ . قلت: فهذا الحديث كالنص بأنه ﷺ لم يكفره ، وكذلك فى حلف عمر بأبيه ، قال العينى بعين

أوردوه فى هذا السند بهذا الوجه بتقديم اسمه على وصفه لكونه مولى، لا على ما أورده المؤلف أولا من الاقتصار على قوله مولى أنس، ولا يخفى أن الوجه الاول وجيه(١).

ماقلته إذ قال: مطابقته للجزء الأول من الترجمة وهو قوله متأولا ظاهرة، وذلك أن النبى ﷺ عذر عمر رضى الله عنه فى حلفه بأبيه لتأويله بالحق الذى للآباء، اه.

[تنبيه]: ولا يرد على ما اخترته فى قصة حاطب أنه ينافى ما يأتى فى كلام الشيخ قدس سره فى قصة حاطب فى قوله فعاد عمر فى «باب ما جاء فى المتأولين» قبيل كتاب الإكراه، لأن كلام الشيخ هناك مبنى على قول عمر إنه قال ذلك متأولا، وما اخترته ههنا متعلق بفعل حاطب أنه فعل ما فعله متأولا ولا ضير فى كون كليهما متأولا.

(١) اعلم أولا أنه لا توجد هذه العبارة فى شىء من النسخ لا فى المتون ولا فى الشروح ولم يتعرض لها أحد من الشراح، وكتب مولانا الشيخ أحمد على المحدث السهارنفورى فى حاشيته المطبوعة على النسخ الهندية: لم توجد هذه النسخة فى أحد من النسخ الموجودة إلا المنقول عنها، اه. وثانياً: أن ما أفاده الشيخ قدس سره من الاحتمالين فى معناه ظاهر، والأول أظهر وأوجه وأفيد لأنهم اختلفوا فى اسم مولى أنس: هل هو عبد الله بن أبى عتبة أو عبد الرحمن أو عبيد الله بالتصغير؟ والمعتمد هو الاول كما فى هامش النسخة الهندية عن الخير الجارى، وكذا قال الحافظ فى الفتح: إن المعتمد هو عبد الله بكراً، اه. وحاصل الاحتمال الثانى أن ذلك من باب احتياط الرواة فى الروايات، فالمعنى أن بعضهم رووه بالاقتصار على لفظ مولى أنس فقط، والصحيح فى الرواية: قتادة عن عبد الله بن أبى عتبة مولى أنس.

(لا يتحات) وكذلك المؤمن لا يعترى[1] من أنوار إيمانه وأوراق أغصان إيقانه .

---

(١) كذا فى الأصل ، والظاهر بدله لا يعرى من المجرد ، وما أفاده الشيخ قدس سره فى وجه التشبيه لطيف واضح ، وأوضح منه ما فى الكوكب إذ قال : قوله « لايسقط ورقها إلخ » هذا يحتمل أن يكون وجه الشبه ، وأن يكون بياناً لبعض خواصه ليسهل عليهم فهمه ، ومع هذا فهو بعض من الوجوه التى وقع التشبيه لأجلها وهى عدم سقوط ورقها والورق بهاء والنخل وزينتها وحياتها فهى لا تنفك عنها ، كالمؤمن فإن الإيمان لا ينفك عنه ساعة وهو بهاؤه وزينته وحياته ، وطيب ثمرتها ونفعها ، كما أن ثمرة المؤمن وهى الأعمال الحسنة طيبة نافعة ، وأن النخل لا يطيب ثمارها بغير التأبير كما أن المؤمن لايستجيد دينه ولا يكمله إلا بتلقين وتعليم من الأستاذ والمرشد ، وأن منفعة النخل تبقى بعد قطعها فى منافع شتى ، فكذا المؤمن يخلف من آثاره ماينتفع به ، وقد يقال إن الماء إذا ارتفع على رأس النخلة فإنها تموت ، كما أن الإنسان كذلك ، اه . وقال العلامة العينى : وأما وجه الشبه فقد اختلفوا فيه ، فقال بعضهم : هو كثرة خيرها ودوام ظلها وطيب ثمرها ووجودها على الدوام ، فإنه من حين يطلع ثمرها لا يزال يؤكل منه حتى ييبس ، وبعد أن ييبس يتخذ منها منافع كثيرة من خشبها وورقها وأغصانها فيستعمل جذوعاً وحطباً وعصياً وحصراً وحبالاً وأوانى ، وغير ذلك مما ينتفع به من أجزائها ، ثم آخرها نواها ينتفع به علفاً للإبل وغيرها . ثم حال نباتها وحسن ثمرتها ، وهى كلها منافع وخير وجمال ، وكذلك المؤمن خير كله من كثرة طاعاته ومكارم أخلاقه ومواظبته على صلاته وصيامه وذكره والصدقة وسائر الطاعات ، هذا هو الصحيح فى وجه الشبه ، وقال بعضهم : وجه التشبيه أن النخلة إذا قطعت رأسها ماتت ، بخلاف باقى الشجرة ، وقال بعضهم : لأنها لا تحمل حتى تلقح ، وقال بعضهم : لأنها تموت إذا مزقت أوفسد ماهو كالقلب لها ، وقال بعضهم : لأن لطلعها رائحة

(له رأى) أى كان(١) يتقول المسائل برأيه من غير استناد إلى حجة شرعية لا أنه كان فقيهاً مثل علمائنا(٢) رحمهم الله تعالى .

(يتقمعن منه) أى لأجله (٣) وبسببه فيسربهن إلى حين يذهب منى إلى خارج

المنى ، وقال بعضهم : لأنها تعشق كالإنسان ، وهذه الأقوال كلها ضعيفة من حيث أن التشبيه إنما وقع بالمسلم وهذه المعانى تشمل المسلم والكافر ، اه .

(١) وهو كذلك ، قال القسطلانى : قوله « له رأى » أى فاسد بالتنوين للتحقير ، وكان يرى رأى الخوارج لا يرى ما يرى المسلمون من الدين ، اه . قال الحافظ : قوله وفينا رجل له رأى لم أقف على اسمه ، وحكى ابن التين عن الداودى أن معنى قوله رأى يظن أنه محسن وليس كذلك ، اه .

(٢) فى مقدمة الأوجز عن ابن حجر المكى الشافعى : يتعين عليك أن لا تفهم من أقوال العلماء عن أبى حنيفة وأصحابه أنهم أصحاب الرأى أن مرادهم بذلك تنقيصهم ولا نسبتهم إلى أنهم يقدمون رأيهم على سنة رسول الله ﷺ ولا على قول أصحابه لأنهم برآء من ذلك ، فقد جاء عن أبى حنيفة رضى الله تعالى عنه من طرق كثيرة ما ملخصه أنه أولا يأخذ بما فى القرآن ، فإن لم يجد فبالسنة ، فإن لم يجد فبقول الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين ، فإن اختلفوا أخذ بما كان أقرب إلى القرآن أو السنة من أقوالهم ولم يخرج عنهم إلى آخر ما بسط فيه ، وفيه أيضاً عن الإمام أبى حنيفة : عجباً للناس يقولون أفتى بالرأى ، ما أفتى إلا بالأثر ، وحكى الشعرانى عن شقيق البلخى : كان أبو حنيفة من أورع الناس ، وأعلم الناس ، وأعبد الناس ، وأكرم الناس ، وأكثرهم احتياطاً فى الدين ، وأبعدهم عن القول بالرأى فى دين الله ، اه .

(٣) قال الحافظ قوله : « يتقمعن » بمثناة وتشديد الميم المفتوحة ، وفى رواية الكشميهنى بنون ساكنة وكسر الميم ، ومعناه أنهن يتغيبن منه ويدخلن من وراء

. . . .

الستر ، اھ . ولفظ مسلم فی صحیحه عن عائشة أنها كانت تلعب بالبنات عند رسول الله ﷺ ، قالت : وكانت تأتینی صواحبی فكن ينقمعن من رسول الله ﷺ ، قالت فكان رسول الله ﷺ یسربهن إلی ، ولفظ أبی داود عن عائشة قالت : كنت ألعب بالبنات فربما دخل علی رسول الله ﷺ وعندی الجواری فإذا دخل خرجن وإذا خرج دخلن ، ثم قال الحافظ : واستدل بهذا الحدیث علی جواز اتخاذ صور البنات واللعب من أجل لعب البنات بهن وخص ذلك من عموم النهی عن اتخاذ الصور وبه جزم عیاض ، ونقله عن الجمهور وأنهم أجازوا بیع اللعب للبنات لتدریبهن من صغرهن علی أمر بیوتهن وأولادهن ، قال : وذهب بعضهم إلی أنه منسوخ وإلیه مال ابن بطال ، وحكی عن مالك أنه كره أن یشتری الرجل لابنته الصور ، ومن ثم رجح الداودی أنه منسوخ ، وقد ترجم ابن حبان الإباحة لصغار النساء : اللعب باللعب ، وترجم له النسائی إباحة الرجل لزوجته اللعب بالبنات ، فلم یقید بالصغر ، وفیه نظر ، قال البیهقی بعد تخریجه : ثبت النهی عن اتخاذ الصور فیحمل علی أن الرخصة لعائشة فی ذلك كان قبل التحریم ، وبه جزم ابن الجوزی ، وقال المنذری : إن كانت اللعب كالصورة فهو قبل التحریم ، وإلا فقد یسمی مالیس بصورة لعبة ، وبهذا جزم الحلیمی فقال : إن كانت صورة كالوثن لم یجز وإلا جاز ، وقیل معنی الحدیث اللعب مع البنات ، أی « الجواری » والباء ههنا بمعنی مع حكاه ابن التین عن الداودی ، ورده ، قال الحافظ : ویرده ما أخرجه ابن عیینة فی الجامع عن هشام بن عروة فی هذا الحدیث ، وكن جواری یأتین فیلعبن بها معی ، إلی آخر مابسطه ، وفی البذل : وكتب مولانا محمد یحیی المرحوم فی التقریر : قوله « ماهذا یاعائشة » لعل هذا یرشدك أنها لم تكن تماثیل تامة ، وإلا لما افتقر إلی المسألة ، ولما ترك فی بیته ولما خفی ذلك علیه مدة كذا ، لأن الملك لاتدخل بیتاً فیه تصاویر فلو كانت تماثیل لامتنع الملك قبل تلك الواقعة من النزول إلیه ، كما وقع فی جرو الكلب ، مع أن عائشة كانت غیر مكلفة بعد ، انتهی .

(باب صنع الطعام والتكلف للضيف)

ولعله(١) قصد إثبات الجزء الثاني بقوله: كل فإني صائم ، فإنهم لما كانت عادتهم الصوم والتبذل فالظاهر أنهم لم يكونوا يصنعون طعاماً بالنهار وكانوا يكتفون بطعام الليل، فكان صنع الطعام الجديد له تكلفاً ، ولا يبعد أن يستنبط التكلف من قوله : فأكل ، فإنه لما اعتاد الصوم والتزمه كان الإفطار لأجل الضيف احتمالا للكلفة من غير شك .

---

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره في وجه التكلف أوضح مما قاله العيني ، إذ قال: مطابقته للترجمة في قوله فصنع له طعاماً ، اهـ . وقال الحافظ في « باب من أقسم على أخيه ليفطر إلخ » وترجم المصنف في الأدب «باب صنع الطعام والتكلف للضيف» وأشار بذلك إلى حديث يروى عن سلمان في النهي عن التكلف للضيف أخرجه أحمد وغيره بسند لين ، والجمع بينهما أنه يقرب لضيفه ما عنده ولا يتكلف ما ليس عنده ، فإن لم يكن عنده شيء فيسوغ حينئذ التكلف بالطبخ ونحوه ، اهـ . قال القسطلاني قال في الفتح : ووقع في التكلف للضيف حديث سلمان نهانا رسول الله ﷺ أن نتكلف للضيف ، أخرجه أحمد والحاكم وفيه قصة سلمان مع ضيفه حيث طلب منه زيادة على ما قدم له فرهن مطهرته بسبب ذلك ، ثم قال الرجل لما فرغ : الحمد لله الذي قنعنا بما رزقنا ، فقال له سلمان : لو قنعت ما كانت مطهرتي مرهونة ، اهـ . وقد كان سلمان إذا دخل عليه رجل دعا بما حضر خبزاً وملحاً وقال : لولا أنا نهينا أن يتكلف بعضنا لتكلفت لك ، اهـ . وتقدم شيء من الكلام على ذلك في كتاب الأطعمة في « باب الرجل يتكلف الطعام لإخوانه » ويشكل في بادي الرأي التكرار في الترجمة، ويمكن التفصي عنه باختلاف الكتابين ، فإنه من فروع الأطعمة وههنا من فروع الآداب ، ونظائر ذلك كثيرة في البخاري ، وما يظهر لهذا العبد الضعيف بالنظر الدقيق أن الأول من دعوة الإخوان الحاضرين ، فإن الداعي والمدعو ﷺ كانا في موضع واحد وهذا من مسائل الضيف الوارد على الرجل ، ويشير إليه تفريق

(باب ما يكره من الغضب والجزع عند الضيف)

دل[1] عليه قوله : لم أر فى الشركا لليلة ، وقوله الأولى من الشيطان فإن مقالته هذه دلت على أنه عد غضبه وحلفه وجميع ما جرى شراً ومن أمر الشيطان .

(مع رافع بن خديج) الظاهر[2] أنه متعلق بقوله : فدخلت مربداً لهم ، وأما قوله : حدثنى يحيى عن بشير عن سهل وحده فيحتمل أن يراد به التوحد فى الرواية فيكون مقابلا لما ذكره المؤلف فى أول الباب من قوله : عن رافع بن خديج وسهل ابن أبى حثمة أنهما حدثاه ، ويحتمل أن يكون المراد بيان الدخول فى المربد فيكون مقابلا لما ذكرنا فى معنى قوله مع رافع بن خديج ، ولا يبعد أن يراد بقوله مع رافع بن خديج هى المعية فى الرواية أيضاً(*) لا فى الدخول فافهم، وتفكر والله تعالى أعلم .

الإمام البخارى فى ألفاظ الترجمة بلفظ الإخوان فى الأولى وبلفظ الضيف فى الثانية .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره أوجه ، بل أصح مما قاله الشراح فى وجه المطابقة ، قال الحافظ وتبعه غيره : وأخذ الغضب منه من قول عبد الرحمن فعرفت أنه يجد على، وهى من الموجدة وهى الغضب ، وقد وقع التصريح بذلك فى الطريق التى بعد هذه حيث قال فيه: فغضب أبو بكر ، اهـ . وأنت ترى أن ما ذكره الحافظ فيه إثبات الغضب ، وكانت ترجمة الإمام البخارى بكراهة الغضب ، وأوضحه الشيخ قدس سره فى كلامه .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره من الاحتمالين محتمل من ظاهر لفظ البخارى، والصحيح ما أفاده قدس سره من الاحتمال الثانى بقوله « ولا يبعد إلخ » والكلام كله متعلق بالرواية لا الدخول ، والمعنى أن الليث رواها عن بشير عن سهل ورافع كليهما ، كما رواها حماد بن زيد فى أول السند ، وأما ابن عيينة فقد رواها عن سهل

(*) متعلق بقوله لا يبعد ١٢ ز .

(فقال(١) رجل الخ)

وحده ويؤيده أن مسلماً روى الحديث بلفظ « حدثنا قتيبة بن سعيد قال : حدثنا ليث عن يحي وهو ابن سعيد عن بشير بن يسار عن سهل بن أبي حثمة قال يحي وحسبت ، قال : وعن رافع بن خديج أنهما قالا خرج عبدالله بن سهل » الحديث ، وهكذا لفظ النسائي بعينه وبنحوهما أخرجه الترمذي ولفظه عن الليث عن يحي ابن سعيد عن بشير بن يسار عن سهل بن أبي حثمة قال : « قال يحي وحسبت عن رافع بن خديج أنهما قالا خرج » الحديث ، وهكذا أخرجه برواية هارون عن يحي بن سعيد عن بشير بن يسار عن سهل بن أبي حثمة ورافع بن خديج نحوه ، وأما رواية سفيان بن عيينة فقد أخرجها مسلم عن يحي عن بشير عن سهل بن أبي حثمة بنحو حديثهم ولم يذكر فيه رافعاً ، وهكذا ذكره النسائي بلفظ : أخبرنا محمد ابن منصور قال : حدثنا سفيان قال : حدثنا يحي بن سعيد عن بشير بن يسار عن سهل بن أبي حثمة قال : وجد عبد الله بن سهل قتيلا » الحديث .

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره وزدته تنبيهاً على اختلاف الشراح في تعيين هذا الرجل واضطراب أقوالهم في ذلك ، ففي بين سطور الهندية عن مقدمة الفتح هو عمر بن الخطاب ، اه . قلت : هو وهم من الناسخ ، فإن الرجل الذي ذكره الحافظ أنه عمر هو الرجل الثاني ، ففي المقدمة حديث سلمة بن الأكوع في قصة عامر بن الأكوع فيه : فقال رجل من القوم لعامر بن الأكوع هو أسيد بن حضير ، وفيه : فقال رجل من القوم وجبت ، هو عمر بن الخطاب كما في مسلم ، وفيه : فقال رجل أو نهريقها ونغسلها ، يحتمل أن يكون هو عمر رضي الله عنه أيضاً ، وفيه : من قاله ؟ قال : فلان وفلان وفلان وأسيد بن حضير ، لم أقف على تسمية الباقين ، اه . ولم يتعرض له الحافظ في الفتح ههنا بل أحال شرح الحديث على غزوة خيبر وقال : هناك قوله « رجل لم أقف على اسمه صريحاً ، وعند ابن إسحق من حديث نصر بن دهر الأسلمي « أنه سمع رسول الله ﷺ يقوله في مسيره إلى خيبر

قوله : (بعتموها عليه) لما فيه من(١) الإشارة إلى شدة تأثر هذه القسوة بالصوت والشعر المنسد ، أو لما فيه من التكلف بتتبع الاستعارة البديعة .

لعامر ابن الأكوع : انزل يا ابن الأكوع فاحد لنا من هنياتك ، فني هذا أن النبي ﷺ هو الذى أمره بذلك ، اه . وكلام الحافظ فى كتاب الدعوات إذ قال : قوله « خرجنا مع رسول الله ﷺ إلى خيبر فقال رجل من القوم هو عمر بن الخطاب وعامر هو ابن الأكوع » ، اه . يدل على أنه عمر رضى الله عنه وما ذكره الحافظ فى غزوة خيبر من رواية إسحق ذكره الزرقانى فى شرح المواهب ثم قال : ويمكن الجمع بأن الرجل لما قال له لم يسرع حتى أمره ﷺ ، ولاينافى ذلك إتيانه بالفاء، لأن الحال أزمنة من الماضى والآتى والحاكم فيها العرف ، ولا قوله : من هذا السائق ؟ لاحتمال تعدد الحداة أو بعده فلم يحقق صوته فجوز أنه غيره ، اه . وقال القسطلانى : ههنا قوله رجل هو أسيد بن حضير ، اه . وقال فى غزوة خيبر: قوله رجل هو أسيد بن حضير، ثم ذكر حديث ابن إسحق المذكور فى كلام الحافظ ثم قال : ففيه أنه ﷺ هو الذى أمره بذلك ، اه . وقال فى كتاب الدعوات لم يعرف اسمه ، وقال فى كتاب الديات هو أسيد بن حضير ، اه . ولم يتعرض له العينى ههنا ، وقال فى غزوة خيبر لم يعرف اسم هذا الرجل ، اه . وقال فى كتاب الدعوات : هو عمر بن الخطاب رضى الله عنه ، اه . ولم يتعرض لاسمه فى كتاب الديات .

(١) وما أفاده الشيخ قدس سره فى وجه الشبه أوجه الأقوال فى ذلك عندى، وقد اختلفوا فى ذلك على أقوال منها ما فى تقرير المكى إذ قال : لأن النساء ليست بقوارير فهذا كذب ظاهر ، اه . قال الحافظ : قال أبو قلابة : يعنى أى بالقوارير النساء ، وقال قتادة : يعنى ضعفة النساء والقوارير جمع قارورة وهى زجاجة سميت بذلك لاستقرار الشراب فيها ، وقال الرامهرمزى : كنى عن النساء بالقوارير لرقتهن وضعفهن عن الحركة والنساء يشبهن بالقوارير فى الرقة واللطافة وضعف البنية ،

. . . .

وقيل المعنى سوقهن كسوقك القوارير لو كانت محمولة على الإبل ، وقال غيره : شبهن بالقوارير لسرعة انقلابهن عن الرضا وقلة دوامهن على الوفاء كالقوارير يسرع إليها الكسر ولا تقبل الجبر ، وقوله : قال أبو قلابة إلخ ، قال الداودى : هذا قاله أبو قلابة لأهل العراق لما كان عندهم من التكلف ومعارضة الحق بالباطل ، وقال الكرمانى : لعله نظر إلى أن شرط الاستعارة أن يكون وجه الشبه جلياً وليس بين القارورة والمرأة وجه التشبيه من حيث ذاتهما ظاهرة ، لكن الحق أنه كلام فى غاية الحسن والسلامة عن العيب ، ولا يلزم فى الاستعارة أن يكون جلاء وجه الشبه من حيث ذاتهما ، بل يكفى الجلاء الحاصل من القرائن الحاصلة وهو هنا كذلك ، قال : ويحتمل أن يكون قصد أبى قلابة أن هذه الاستعارة من مثل رسول الله ﷺ فى البلاغة ، ولو صدرت من غيره ممن لا بلاغة له لعبتموها ، قال : وهذا هو اللائق بمنصب أبى قلابة ، قلت : وليس ما قاله الداودى بعيداً ، ولكن المراد من كان يتنطع فى العبارة ويتجنب الألفاظ التى تشتمل على شيء من الهزل ، قال الخطابى : كان أنجشة أسود وكان فى سوقه عنف فأمره أن يرفق بالمطايا ، وقيل : كان حسن الصوت بالحداء فكره أن تسمع النساء الحداء فإن حسن الصوت يحرك من النفوس فشبه ضعف عزائمهن وسرعة تأثير الصوت فيهن بالقوارير فى سرعة الكسر إليها ، وجزم ابن بطال بالأول فقال : القوارير كناية عن النساء اللاتى كن على الإبل التى تساق حينئذ فأمر الحادى بالرفق فى الحداء لأنه يحث الإبل حتى تسرع ، فإذا أسرعت لم يؤمن على النساء السقوط ، وإذا مشت رويداً أمن على النساء السقوط ، قال : وهذا من الاستعارة البديعية ، وجوز القرطبى فى المفهم الأمرين فقال شبههن بالقوارير لسرعة تأثرهن وعدم تجلدهن فخاف عليهن من حث السير بسرعة السقوط أو التألم من كثرة الحركة والاضطراب الناشىء عن السرعة ، أو خاف عليهن الفتنة من سماع النشيد ، قال الحافظ : والراجح عند البخارى الثانى ،

(باب علامة الحب فى الله لقوله تعالى : الآية)

[بياض(١)] .

(إن يكن هو أى إلخ) كتب(٢) على قوله : أى علامة النسخة ، فإما أن يكون المراد « أى » حرف التفسير أى كلمة « أى » موجودة فى بعضها دون البعض أو يكون المراد أن التفسير بأسرها غير موجودة فى بعض النسخ وعلى هذا فالجزاء محذوف ، ولفظ الحديث هو قوله فإن يكن هو فقط ذكر الراوى بكلمة أى ما كان مراداً وأظهر ما كان مقدراً بحسب تلك النسخة .

ولذلك أدخل هذا الحديث فى « باب المعاريض » ولو أريد المعنى الاول لم يكن فى لفظ القوارير تعريض » اه .

(١) بياض فى الأصل وبسط الشراح فى غرض الترجمة ومطابقة الأحاديث بالترجمة والأجود الأوجز ما أفاده شيخ مشايخنا الشاه ولى الله الدهلوى فى تراجمه إذ قال : قال الزركشى : وجه مطابقة الاحاديث لباب علامة الحب غير ظاهر ، قلت : هذه الترجمة تحل محل التفسير للحديث ، فأفاد أن محب النبى ﷺ يعرف بالاتباع ، كأنه قال علامة الحبُ فى الله الاتباع لقوله تعالى إلخ .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره وجيه واضح ، والحاصل أن علامة النسخة إن كانت على لفظ أى فقط فيكون المعنى أن لفظ أى ليس بموجود فى بعض النسخ وهو كذلك ، فإن الرواية قد تقدمت فى كتاب الجنائز فى « باب إذا أسلم الصبى إلخ » وفى كتاب الجهاد فى « باب كيف يعرض الإسلام على الصبى » وكذا سيأتى فى كتاب القدر فى « باب يحول بين المرء وقلبه » وليس فى شىء من هذه المواضع لفظ أى ، وعلى وجود هذه العلامة على لفظ أى ، ذكر له الشيخ احتمالين : الاول أن علامة النسخة على لفظ أى فقط فيكون مؤداه ما تقدم ، والثانى : أن تكون العلامة على لفظ أى لا تسلط عليه بتمامها فيكون المعنى أن جزاء الشرط محذوف فى أصل الحديث ،

(باب قول الرجل فداك أبى وأمى)

بينه لما فى ظاهره(١) مظنة الكراهة لترك حرمة الآب ولأنه لا يملكه حتى يفديه .

ذكره الراوى بلفظ : أى لاتسلط عليه ، والأوجه عند هذا العبد الضعيف أن هذا اللفظ من أبى اليمان الراوى فإنه نسى لفظ شيخه الزهرى فعبره بقوله : أى لاتسلط عليه كما هو عادة المحدثين فإن تلامذة الزهرى مختلفون فى هذا اللفظ ، ففى الروايتين المتقدمتين إن يكن هو فلن تسلط عليه ، وفيما يأتى فى كتاب القدر إن يكن هو فلا تطيقه .

(١) قال النووى : فيه جواز التفدية بالأبوين وبه قال جماهير العلماء ، وكرهه عمر بن الخطاب والحسن البصرى ، وكرهه بعضهم فى التفدية بالمسلم من أبويه ، والصحيح الجواز مطلقاً لأنه ليس فيه حقيقة فداء ، وإنما هو كلام وإلطاف وإعلام لمحبته له ومنزلته ، وقد وردت الأحاديث الصحيحة بالتفدية مطلقاً ، اه . قال الحافظ : وقد استوعب الأخبار الدالة على الجواز أبو بكر بن أبى عاصم فى أول كتابه آداب الحكماء وجزم بجواز ذلك فقال: للمرء أن يقول ذلك لسلطانه ولكبيره ولذوى العلم ولمن أحب من إخوانه غير محظور عليه ذلك بل يثاب عليه إذا قصد توقيره واستعطافه ولو كان ذلك محظوراً لنهى النبى ﷺ قائل ذلك ولأعلمه أن ذلك غير جائز أن يقال لأحد غيره ، ثم قال بعد ذكر عدة روايات فى ذلك ، قال الطبرانى: فى هذه الأحاديث دليل على جواز قول ذلك ، وأما ما رواه مبارك بن فضالة عن الحسن قال : دخل الزبير على النبى ﷺ وهو شاك فقال : كيف تجدك جعلنى الله فداك ؟ قال : ما تركت أعرابيتك بعد ، ثم ساقه من هذا الوجه ومن وجه آخر ثم قال : لا حجة فى ذلك على المنع لأنه لا يقاوم تلك الأحاديث فى الصحة ، وعلى تقدير ثبوت ذلك فليس فيه صريح المنع ، بل فيه إشارة إلى أنه ترك الأولى فى

(باب أحب (١) الأسماء إلى الله وقول الرجل لصاحبه يا بنى)

القول للمريض إما بالتأنيس والملاطفة ، وإما بالدعاء والتوجع ، فإن قيل إنما ساغ ذلك لأن الذى دعا بذلك كان أبواه مشركين ، فالجواب أن قول أبى طلحة كان بعد أن أسلم وكذا أبو ذر ، وقول أبى بكر كان بعد أن أسلم أبواه ، انتهى ملخصاً . ويمكن أن يعترض بأنه لا يلزم من تسويغ قول ذلك للنبى ﷺ أن يسوغ لغيره ، لأن نفسه أعز من أنفس القائلين وآبائهم ولو كانوا أسلموا فالجواب ما تقدم من كلام ابن أبى عاصم فإن فيه إشارة إلى أن الأصل عدم الخصوصية ، وأخرج ابن أبى عاصم من حديث ابن عمر أن النبى ﷺ قال لفاطمة فداك أبوك ، ومن حديث ابن مسعود « أن النبى ﷺ قال لأصحابه فداكم أبى وأمى » ومن حديث أنس : « أنه ﷺ قال مثل ذلك للأنصار » ، انتهى ما فى الفتح .

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره ، وزدته لإشكال قوى وارد على الإمام البخارى أن الجزء الثانى من الترجمة لا يثبت بالحديث ، وليس هذا الجزء فى شىء من متون الشروح ولم يتعرض له أحد من الشراح ، والأوجه عندى على ثبوت هذه النسخة أنه من الأصل الثامن والثلاثين من أصول التراجم وهذا أصل مطرد وكما تقدم نظائره فى الأصل المذكور ، فكأنه أشار بذلك إلى روايات وردت فى ذلك ، وقد ترجم الإمام الترمذى فى جامعه « باب ما جاء فى يابنى » وذكر فيه حديث أنس « أن النبى ﷺ قال له يابنى » ثم قال : وفى الباب عن المغيرة وعمر بن أبى سلمة قال الشيخ قدس سره فى الكوكب « باب ما جاء فى يابنى » يعنى أنه ليس سباً إنما هى كلمة ترحم وتلطف تكلم بها النبى ﷺ ، اهـ . وحديث أنس الذى ذكره الترمذى مختصراً ذكره صاحب المشكاة فى كتاب الاعتصام برواية الترمذى مفصلا وفيه : « يا بنى إن قدرت أن تصبح وتمسى وليس فى قلبك غش لأحد » الحديث ، والحديث المفصل أخرجه الترمذى بسند آخر فى كتاب العلم فى « باب الأخذ بالسنة إلخ » وتكلم على سنده ، قال القارى : قوله « يابنى » بضم الباء

(لو قضى أن يكون إلخ) وهذا حكم(١) منه بحسب ظنه لما تفرس فى إبراهيم من إمارات النجابة وخلال السعادة ، فحاصله أنه لو كان بعده نبى لكان إبراهيم ، لا أنه لو كان إبراهيم حياً لكان نبياً لا محالة ، فإن العكس غير لازم .

تصغير ابن وهو بكسر الياء وفتحها والكسر أكثر هو تصغير لطف ومرحمة ، ويدل على جواز هذا لمن ليس ابنه ومعناه اللطف وأنك عندى بمنزلة ولدى فى الشفقة ، اهـ . وحديث عمر بن أبى سلمة الذى أشار إليه الترمذى أخرجه الترمذى فى « باب التسمية على الطعام » بلفظ : « ادن يابنى فسم الله » الحديث ، وقد أخرج أبو داود فى « باب التعجيل » من جمع عن ابن عباس قال : « قدمنا رسول الله ﷺ ليلة المزدلفة ويقول أبنى لا ترموا الجمرة » الحديث ، وقد بسط الشيخ قدس سره فى البذل على لغة لفظ « أبنى » ، وقد ترجم فى صحيح مسلم فى كتاب الآداب على حديث أنس المختصر « باب جواز قوله لغير ابنه يابنى واستحبابه للملاطفة » وذكر أيضاً فيه عن المغيرة بن شعبة قال : « ما سأل رسول الله ﷺ أحد عن الدجال أكثر مما سألته عنه ، فقال لى : أى بنى وما ينصبك منه » الحديث ، قال النووى : فى هذين الحديثين جواز قول الإنسان لغير ابنه ممن هو أصغر سناً منه يا ابنى ويابنى مصغراً وياولدى ومعناه التلطف وأنك عندى بمنزلة ولدى فى الشفقة ، وكذا يقال له ولمن هو فى سن المتكلم يا أخى للمعنى الذى ذكرناه ، وإذا قصد التلطف كان مستحباً كما فعله النبى ﷺ ، اهـ .

(١) أجاد الشيخ قدس سره فى توضيح الكلام ، وقريب منه ما سيأتى فى كلام السندى من أحد الاحتمالين وعلى هذا لا يرد على الحديث ما أورده الشراح وأنكروا هذا الحديث ، كما بسطه الحافظ فى الفتح إذ قال : قوله « مات صغيراً » تضمن كلامه جواب السؤال بالإشارة إليه وصرح بالزيادة عليه كأنه قال : نعم رأيته لكن مات صغيراً ، ثم ذكر السبب فى ذلك ، اهـ . وعلى هذا لا يرد ما أورد عليه أن جوابه لا يطابق السؤال لأنه كان عن رؤيته ، ثم قال الحافظ : قوله « ولو قضى إلخ »

. . . .

هكذا جزم به عبد الله بن أبي أوفى ، ثم ذكر الحافظ عدة روايات عن عدة الصحابة فى هـــذا المعنى ، ثم قال : فهذه عدة أحاديث صحيحة عن هؤلاء الصحابة أنهم أطلقوا ذلك فلا أدرى ما الذى حمل النووى فى ترجمة إبراهيم المذكور من كتاب تهذيب الأسماء واللغات على استنكار ذلك ومبالغته حيث قال: هو باطل وجسارة على الكلام فى المغيبات ومجازفة وهجوم على عظيم من الزلل ، ويحتمل أن يكون استحضر ذلك عن الصحابة المذكورين فرواه عن غيرهم ممن تأخر عنهم فقال ذلك ، وقد استنكر قبله ابن عبد البر فى الاستيعاب الحديث المذكور فقال : هذا لا أدرى ما هو وقد ولد نوح من ليس بنبي وكما يلد غير النبي نبياً فكذا يجوز عكسه حتى نسب قائله إلى المجازفة والخوض فى الأمور المغيبة بغير علم إلى غير ذلك مع أن الذى نقل عن الصحابة المذكورين إنما أتوا فيه بقضية شرطية ، اه . وماحكى الحافظ عن الاستيعاب ذكره القسطلانى عن التمهيد بسياق أوضح من ذلك إذ قال: وأما استنكار ابن عبد البر حديث أنس حيث قال بعد إيراده فى التمهيد : لا أدرى ما هذا فقد ولد لنوح عليه السلام غير نبي ولو لم يلد النبي إلا نبياً لكان كل أحد نبياً لأنهم من ولد نوح ، ولا يلزم من الحديث المذكور ما ذكره لما لا يخفى ، قال الحافظ ابن حجر فى الإصابة وغيرها وهو عجيب مع وروده عن ثلاثة من الصحابة وكأنه لم يظهر له وجه تأويله فأنكره ، وجوابه أن القضية الشرطية لا تستلزم الوقوع ولا يظن بالصحابى أن يهجم على مثل هذا بظنه ، انتهى ما فى القسطلانى مختصراً . وقال السندى : قوله : « لو قضى إلخ » يحتمل أنه بيان لسبب موته ومداره على أن إبراهيم قد علق نبوته بعيشه ، وهذا مبنى على أنه علم ذلك من جهته ﷺ، كما جاء عنه ﷺ ذلك ببعض الطرق الضعيفة وكذلك جاء مثله عن الصحابة ، ومعنى الحديث على هذا أنه لو قضى بالنبوة لأحد بعده ﷺ لأمكن حياة إبراهيم ، لكن لما لم يقض لأحد تلك وقد قدر لإبراهيم أنه يكون نبياً على تقدير حياته لزم أن لا يعيش ،

. . . .

ويحتمل أنه بيان لفضل إبراهيم ، وحاصله : لو قدر نبي بعده ﷺ لكان إبراهيم أحق بذلك ، فتعين أن يعيش حينئذ إلى أن يبعث نبياً ، لكن ما قدر نبي بعده فلذلك ما لزم أن يعيش ، وعلى المعنيين فليس مبنى الحديث على أن ولد النبي يلزم أن يكون نبياً حتى يقال إنه غير لازم ، اه .

ثم لا يذهب عليك أن الإمام البخاري ترجم على حديث الباب « باب من سمى بأسماء الأنبياء » قال الحافظ : أشار بذلك إلى الرد على من كره ذلك كما تقدم عن عمر أنه أراد أن يغير أسماء أولاد طلحة وكان سماهم بأسماء الأنبياء ، اه . والذي أشار إليه بقوله « تقدم » ما قال في « باب قول النبي ﷺ : سموا باسمي ولا تكنوا بكنيتي » في جملة المذاهب في ذلك ، حكى الطبري مذهباً رابعاً هو المنع من التسمية بمحمد مطلقاً وكذا التكني بأبي القاسم مطلقاً ، ثم ساق من طريق سالم بن أبي الجعد : كتب عمر : لا تسموا أحداً باسم نبي ، واحتج لصاحب هذا القول بما أخرجه عن أنس رفعه : « يسمونهم محمداً ثم يلعنونهم » وهو حديث أخرجه البزار وأبو يعلى وسنده لين ، قال عياض : والأشبه أن عمر إنما فعل ذلك إعظاماً لاسم النبي صلى الله عليه وسلم لئلا ينتهك ، وكان سمع رجلا يقول لمحمد بن زيد يا محمد : فعل الله بك وفعل ، فدعاه وقال : لا أرى رسول الله ﷺ يسب بك فغير اسمه ، قال الحافظ : أخرجه أحمد والطبراني وفيه : « فأرسل إلى ابن زيد فقال : لا أرى رسول الله ﷺ يسب بك فسماه عبدالرحمن ، وأرسل إلى بني طلحة وهم سبعة ليغير أسماءهم ، فقال له محمد وهو كبيرهم ، والله لقد سماني النبي ﷺ محمداً فقال : « قوموا فلا سبيل إليكم » فهذا يدل على رجوعه عن ذلك ، اه . وذكره القسطلاني مختصراً وزاد : كتب عمر إلى أهل الكوفة لا تسموا أحداً باسم نبي ، وإنما فعل ذلك إعظاماً لاسم النبي لئلا ينتهك ، لكن ورد ما يدل على أن عمر رضي الله تعالى عنه رجع عن ذلك ، وكره مالك التسمية بأسماء ملائكة كجبريل ، اه .

(باب تسمية الوليد)

يعنى(١) بذلك جواز تسمية المسلم بشيء من أسماء أهل الشرك إذا لم يتضمن شيئاً من المعانی القبيحة ودلالة الرواية عليه من حيث تقرير النبی ﷺ الوليد بن الوليد على اسمه فلو كان ممنوعاً لغير اسمه .

(شاهان شاه) الظاهر(٢) أنه من التركيب المقلوب كقولهم سراپرده .

---

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح ، وما فی الترجمة من قوله تسمية الوليد هو من إضافة المصدر إلى المفعول الثانی. قاله السندی ، وقال الحافظ : ورد فی كراهة هذا الاسم حديث أخرجه الطبرانی من حديث ابن مسعود : « نهى رسول الله ﷺ أن يسمی الرجل عبده أو ولده حرباً أو مرة أو وليداً » الحديث ، وسنده ضعيف جداً ، وورد فيه حديث آخر مرسل أخرجه يعقوب بن أبی سفيان فی تاريخه والبيهقی فی الدلائل من طريقه عن سعيد بن المسيب قال : « ولد لاخی أم سلمة ولد فسماه الوليد ، فقال رسول الله ﷺ سميتموه بأسماء فراعنتكم ليكونن فی هذه الأمة رجل يقال له الوليد هو أشر على هذه الأمة من فرعون لقومه » قال الوليد بن مسلم فی روايته : قال الأوزاعی : فكانوا يرونه الوليد بن عبد الملك ثم رأينا أنه الوليد ابن يزيد لفتنة الناس به حين خرجوا عليه فقتلوه وانفتحت الفتن على الأمة بسبب ذلك وكثر فيهم القتل ، وقال الحافظ بعد ذكر طرق هذا الحديث : ادعى ابن حبان أنه لا أصل له فقال فی كتاب الضعفاء فی ترجمة إسماعيل بن عياش : هذا خبر باطل ما قاله رسول الله ﷺ ، ولا رواه عمر ، ولا حدث به سعيد ولا الزهری ، ولا هو من حديث الأوزاعی ، ثم أعله باسماعيل بن عياش ، ثم رد عليه الحافظ بأن له أصلا وذكر له طرقا وشواهد ثم قال : ولما لم يكن هذا الحديث المذكور على شرط البخاری أومأ إليه كعادته ، وأورد فيه الحديث الدال على الجواز فإنه لو كان مكروهاً لغيره النبی ﷺ كعادته إلى آخر ما بسط فيه .

(٢) قال الكرمانی : معناه ملك الملوك لكن فی قاعدة العجم تقديم المضاف

. . . .

إليه على المضاف ، اه . وقال الحافظ : قوله « يقول غيره » أى غير أبى الزناد وهو بسكون النون وبهاء فى آخره وقد تنون. وليست هاء تأنيث فلا يقال بالمثناة أصلا، وقد تعجب بعض الشراح من تفسير سفيان بن عيينة اللفظة العربية باللفظة العجمية، وأنكر ذلك آخرون وهو غفلة منهم عن مراده ، وذلك أن لفظ شاهان شاه كان قد كثر التسمية به فى ذلك العصر ، فنبه سفيان على أن الاسم الذى ورد الخبر بذمه لا ينحصر فى ملك الأملاك ، بل كل ما أدى معناه بأى لسان كان فهو مراد بالذم ، وقوله شاهان شاه هو المشهور فى روايات هذا الحديث ، وحكى عياض عن بعض الروايات شاه شاه بالتنوين بغير إشباع فى الأولى ، والأصل هو الأولى ، وهذه الرواية تخفيف منها ، لأن قاعدة العجم تقديم المضاف إليه على المضاف ، فإذا أرادوا قاضى القضاة بلسانهم قالوا موبذان موبذ فموبذ القاضى ، وموبذان جمعه ، اه وقال العينى : وقيل التحق بذلك قاضى القضاة وإن كان اشتهر فى بلاد الشرق من قديم الزمان إطلاق ذلك على كبير القضاة ، وقد سلم أهل الغرب من ذلك ، واسم كبير القضاة عندهم قاضى الجماعة ، قلت : أول من تسمى قاضى القضاة أبو يوسف من أصحاب أبى حنيفة ، وفى زمنه كان أساطين الفقهاء والعلماء والمحدثين فلم ينقل عن أحد منهم إنكار عن ذلك ، نعم يمنع أن يقال أقضى القضاة لأن معناه أحكم الحاكمين ، والله سبحانه هو أحكم الحاكمين ، وهذا أبلغ من قاضى القضاة لأنه أفعل التفضيل ، اه . وبسط الكلام الحافظ فى الفتح على هذا البحث وقال : وتعقبه أى من منع أقضى القضاة وهو الزمخشرى ابن المنير (*) بحديث أقضاكم على ، وتعقبه علم الدين العراقى فصوب ما ذكره الزمخشرى من المنع إلى آخر ما بسطه .

(*) فاعل تعقب ١٢ ز

(باب كنية المشرك)

دفع(١) به مظنة الكراهة لما فيه من الاحترام والإعزاز بحسب الظاهر .

(باب قول الرجل ليس بشىء)

يعنى(٢) بذلك أنه لا يعد كذباً ، فإن المراد أنه ليس بشىء معتد به .

---

(١) وهكذا فى تقرير المكى إذ قال : أى ذكر المشرك بكنيته فإنه جائز كما سمى النبى ﷺ عمه بأبى طالب ، وغرض البخارى من هذا الباب دفع توهم أن الكنية تكون للتعظيم فلعلها لا تجوز للمشرك ، اهـ ، قال الحافظ : قوله « باب كنية المشرك » أى هل يجوز ابتداء ، وهل إذا كانت له كنية تجوز مخاطبته أو ذكره بها؟ وأحاديث الباب مطابقة لهذا الأخير ويلتحق به الثانى فى الحكم ، اهـ . وقال القسطلانى بعد ذكر حديث عباس : وفى هذا الحديث أنه ﷺ سمع تكنية أبى طالب من العباس فأقره ، وقد جوزوا ذكر الكافر بكنيته إذا كان لا يعرف إلا بها كما فى أبى طالب ، أو كان على سبيل التألف رجاء إسلامه أو تحصيل منفعة منه لا على سبيل التكريم ، فإنا مأمورون بالإغلاظ عليهم ، وأما ذكر أبى لهب بالكنية دون اسمه عبد العزى فقيل : لاجتناب نسبته إلى عبودية الصنم ، وقيل للإشارة إلى أنه سيصلى ناراً ذات لهب ، اهـ .

(٢) قال الكرمانى : قال الخطابى : قوله « ليسوا بشىء » معناه نفى ما يتعاطونه من علم الغيب ، أى ليس قولهم بشىء صحيح يعتمد عليه كما يعتمد على إخبار الأنبياء الذين يوحى إليهم من الغيب ، وهذا كما تقول لمن عمل عملا من غير إتقان لصنعه : ما عملت شيئاً ، ولمن قال قولا غير سديد : ما قلت شيئاً ، اهـ . وزاد الحافظ بعد ذكر قول الخطابى : وقال ابن بطال نحوه ، وزاد أنهم يريدون بذلك المبالغة فى النفى وليس ذلك كذبا ، وقال كثير من المفسرين فى قوله تعالى : « هل أتى على الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئاً مذكوراً » ، والمراد بالذكر ههنا القدر

قوله : (قر الدجاجة) أى كما(١) يقر الدجاجة النطفة فى فرج امرأتها .

(باب التكبير والتسبيح عند التعجب)

فيه(٢) دلالة على رد ماقال بعضهم إن من قال لآخر : كل ، فقال اذكروا

والشرف ، أى كان موجوداً ولكن لم يكن له قدر يذكر به ، إما وهو مصور من طين على قول من قال المراد به آدم ، أوفى بطن أمه على قول من قال إن المراد به الجنس ، اه .

(١) هكذا فى تقرير المكى إذ قال : قوله « فيقرها إلخ » أى فيصبها فى أذن وليه صب الدجاجة نطفتها فى قبل أنثاها ، أو معناها يصوت بها فى أذن وليه صوت الدجاجة فى أذن أنثاها ، اه . ولم أجد هذا المعنى فى شرح من شروح البخارى، نعم ذكره القارى فى المرقاة إذ قال : وقيل معنى يقرها يصبها ، وكقر الدجاجة أى كصبها المنى فى صاحبته بحيث لا يعرفه الناس ، فكذا الجنى يصبها فى أذن وليه بحيث لا يطلع عليه غيره ، اه . ولعل هذا المعنى مأخوذ من أقوال أهل اللغة فقد قال المجد : الاقترار استقرار ماء الفحل فى رحم الناقة ، وناقة مقر بالضم وكسر القاف عقدت ماء الفحل فأمسكته فى رحمها ، اه . وفى اللسان : أقرت الناقة : ثبت حملها ، واقترماء الفحل فى الرحم أى استقر ، وناقة مقر : عقدت ماء الفحل فأمسكته فى رحمها ولم تلقه ، وتقدم البسط فى الاختلاف فى لفظ الدجاجة والزجاجة ، والصحيح من هذين اللفظين فى كتاب بدء الخلق فى صفة إبليس وجنوده ، وسيأتى شىء من الكلام على هذا الحديث فى آخر الكتاب فى « باب قراءة الفاجر والمنافق » .

(٢) قال الحافظ : قال ابن بطال : التسبيح والتكبير معناه تعظيم الله وتنزيهه من السوء ، واستعمال ذلك عند التعجب ، واستعظام الأمر حسن ، وفيه تمرين اللسان على ذكر الله تعالى ، وهذا توجيه جيد ، كأن البخارى رمز إلى الرد على من منع من ذلك ، اه . قال صاحب الفيض : أباح المصنف إخراج الأذكار عن معناها

باسم الله كفر[1] ووجه الرد ظاهر ، فإن فى الحديث وضع اسم الله موضع كلام الناس كما فى مسألة بسم الله فافهم .

واستعمالها فى غيره وهو ثابت فى السلف ثبوتا لامرد له ، وحينئذ ينبغى أن يؤول ماف الدر المختار أن الطلبة إن اصطلحوا على أن يكبروا أو يسبحوا عند ختمة الدرس فهو مكروه لأنه إخراج الذكر عن مدلوله ، نعم إن كان إخراجه إلى محل ممتهن فله وجه ، كما ذكره الحنفية أن السائل إن ذكر اسم الله لايقول السامع جل جلاله أو كلمة تدل على عظمته تعالى ، وإن كان أدبا فى عامة الأحوال ، وذلك لأنه قال باسمه فى موضع لم يكن له ذلك ، اه . قال ابن عابدين تحت قول صاحب الدر المختار : تكون أى الصلاة حراماً عند فتح التاجر متاعه ، الظاهر أن المراد به كراهة التحريم لما فى كراهية الفتاوى الهندية إذا فتح التاجر الثوب فسبح الله تعالى أو صلى على النبى ﷺ يريد به إعلام المشترى جودة ثوبه فذلك مكروه ، وكذا الحارس لأنه يأخذ لذلك ثمناً ، وكذا الفقاعى إذا قال ذلك عند فتح فقاعه على قصد ترويجه وتحسينه يأثم ، وعن هذا يمنع إذا قدم واحـــد من العظماء فسبح أو صلى على النبى ﷺ إعلاما بقدومه حتى يفرج له الناس أو يقوموا له يأثم ، اه .

(١) فى شرح الفقه الأكبر قال البدر الرشيد أو صاحب الفتاوى : التتمة سمعت عن بعض الأكابر أنه قال : من قال موضع الأمر للشىء أو قال موضع الإجازة بسم الله مثل أن يقول له أحد : أدخل أو أقوم ونحوهما فقال المستشار : بسم الله يعنى به آذنتك فيما استأذنت ، كفر ، يعنى حيث وضع كلام الله موضع كلامه مهانة توجب إهانة ، وهذا تصوير مسألة الإجازة ، وأما تصوير مسألة الأمر للشىء فهو أن صاحب الطعام يقول لمن حضر : بسم الله ، وهذه المسألة كثيرة الوقوع فى هذا الزمان ، وفى تكفيرهم حرج فى الأديان ، والظاهر المتبادر من صنيعهم هذا أنهم يتأدبون مع المخاطب حيث لا يشافهونه بالأمر ويتباركون بهذه الكلمة مع

[بياض[1] فى الأصل بقدر صفحة]

احتمال تعلقه بالفعل المقدر أى كل بسم الله أو ادخل بسم الله ، فالمقصود أنه لاينبغى للمفتى أن يعتمد على ظاهر هذا النقل ، لاسيما وهو مجهول الأصل ، اه مختصراً . وحكى هذا القول صاحب مجمع الأنهر عن البدر الرشيد مختصراً .

(١) ههنا الصفحة الواحدة خالية فى الأصل، والظاهر أنه ليس بياض بل انتقل القلم بعد اختتام صفحة إلى بدء صفحة أخرى من غير قصد منه ، ويحتمل أن الشيخ قدس سره أراد كتابة بعض الأقوال ههنا فلم يتفق له ، ومما ينبغى عندى أن يذكر ههنا عدة أقوال أضيفها منها .

(باب تشميت العاطس إلخ) قال الكرمانى : التشميت بالمعجمة أصله إزالة شماتة الأعداء ، والتفعيل للسلب نحو جلدت البعير أى أزلت جلده ، فاستعمل للدعاء بالخير لاسيما بلفظ يرحمك الله ، وبالمهملة بكونه على سمت حسن ، اه . وبسط الكلام على ذلك فى الأوجز بمالامزيد عليه فى لغته: هل هو بالشين المعجمة أو المهملة ؟ وفى معناهما ، واختلافهم فى حكمه هل هو مندوب أو واجب أو فرض كفاية أو فرض عين ، وفيه قد خص من عموم الأمر بتشميت العاطس جماعة وهم ستة نفر بسطت فى الأوجز ، وفيه أيضاً : واختلفوا أيضاً كم مرة يشمت ؟ وجملة المذاهب فيه مافى هامش الكوكب أن ظاهر الأمر الوجـــوب ، وبه قال ابن المزين من المالكية وبه قال أهل الظاهر ، وقال ابن أبى جمرة : قال جماعة من علمائنا إنه فرض عين ، وقواه ابن القيم فى حواشى السنن ، وذهب آخرون إلى أنه فرض كفاية ، ورجحه ابن رشد وابن العربى ، وقال به الحنفية وجمهور الحنابلة ، وذهب جماعة من المالكية إلى أنه مستحب ويجزىء الواحد عن الجماعة وهو قول الشافعية ، وقال العينى: ظاهر الأحاديث الوجوب وبه قال أهل الظاهر ، وعند جمهور العلماء من أصحاب المذاهب الأربعة أنه فر[illegible]

يستحب ، وحكى ابن عابدين عن تبيين المحارم : تشميت العاطس فرض على

. . . .

الكفاية عند الأكثرين ، وعند الشافعى سنة ، وعند بعض الظاهرية فرض عين ، انتهى مختصراً .

قوله : (كتاب الاستئذان) قال العينى : أى هذا باب فى بيان أمر الاستئذان وهو طلب الإذن فى الدخول فى محل لايملكه المستأذن ، وقوله باب بدء السلام بفتح الباء الموحدة وسكون الدال وبالهمزة فى آخره بمعنى الابتداء ، وإنما ترجم به للإشارة إلى أنه لايؤذن لمن لم يسلم ، وقد أخرج أبو داود وابن أبى شيبة بإسناد جيد عن ربعى بن حراش: «حدثنى رجل أنه استأذن على النبى ﷺ وهو فى بيته فقال أألج؟ فقال لخادمه : اخرج إلى هذا فعلمه، فقال: قل السلام عليكم أأدخل؟» الحديث، وصححه الدارقطنى ، اهـ . ولا يبعد أن يقال إن الإمام البخارى أشار بذلك إلى مسألة خلافية شهيرة وهى : هل يبدأ بالسلام ثم يستأذن أو بالعكس ؟ قال النووى فى الأذكار : والسنة أن يسلم ثم يستأذن لحديث أبى داود وهو الصحيح ، وذكر الماوردى فيه ثلاثة أوجه أحدها هذا ، والثانى عكسه ، والثالث إن وقع عين المستأذن على صاحب المنزل قبل دخوله قدم السلام ، وإن لم تقع عليه عينه قدم الاستئذان ، انتهى مختصراً. وإلى تقديم السلام مال الطحاوى فى مشكله وجزم به المازرى ، كما حكاه عنه الحافظ وصاحب الإتحاف ورجحه ابن القيم فى الهدى ، وقال فى الأخيرين : هما مخالفان للسنة ، اهـ . وبسط الكلام على مسألة الاستئذان وأبحاثه فى الأوجز ، وفيه عن جماعة من السلف أن المراد فى قوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوتاً غير بيوتكم حتى تستأنسوا » الآية ، بالاستئناس الاستئذان .

ثم لايذهب عليك أن الأوجه عند هذا العبد الضعيف أن كتاب الاستئذان ليس بكتاب مستقل بل هو كتاب فى كتاب بمنزلة الاصطلاح المعروف باب فى باب كما تقدم فى أصول التراجم مفصلا فهذا جزء من كتاب الاداب ، فإن الاستئذان أيضاً أدب من الآداب ، ولذا ذكر فى صحيح مسلم « باب الاستئذان » فى كتاب

(باب السلام اسم من أسماء الله تعالى)

ولعل (١) الوجه فى إيراد الآية فى هذا الباب أن المأمور به من التحية ما فيه

الآداب ، وعلى هذا لايرد على المصنف ما أوردوا من الابواب الآتية فى أواخر هذا الكتاب من « باب الاحتباء باليد » و « باب السرير والقائلة بعد الجمعة » وغير ذلك، ولا يحتاج إلى تأويلات بعيدة كما فى حاشية البخارى الهندية عن الخير الجارى إذ قال : لا يخفى أنه ذكر فى هذا الكتاب أموراً سوى الاستئذان ، فالأولى أن يقدر ههنا كتاب الاستئذان وما يناسبه أو هو فى حكمه ، وعليك الاعتبار بمثله فى مثله لأن هذا أصلا من أصول هذا الكتاب ، اه . وقال العلامة الكرمانى : فإن قلت ماوجه تعلق باب السرير والوسادة ونحوه بكتاب الاستئذان؟ قلت : لما كان المراد منه الاستئذان فى دخول المنزل ذكر على سبيل التبعية مايتعلق بالمنزل ويلابسه ملابسة ، اه . قلت : ولا يتمشى هذا التأويل فى « باب القائلة فى المسجد » ولا فى « باب حفظ السر » و « باب الختان بعد الكبر » وغيرها ، وهكذا ما قال الكرمانى فى « باب كل لهو باطل » فإن قلت : ما وجه تعلق هذا الباب بكتاب الاستئذان ؟ قلت : لعل التعلق الإشارة إلى أن الدعاء إلى المقامرة لا يكون إذناً للدخول فى المنزل إلى آخر ما قال فى « باب طول النجوى » وفيه عن أنس قال : « أقيمت الصلاة ورجل يناجى رسول الله ﷺ » الحديث ، إن قلت : ما وجه مناسبة هذا الباب ونحوه بكتاب الاستئذان ، قلت : من جهة أن مشروعية الاستئذان هو لئلا يطلع الأجنبى على أحوال داخل البيت ، أو أن الغالب أن المناجاة لا تكون إلا فى البيوت والمواضع الخاصة الخالية فذكره على سبيل التبعية بالاستئذان ، اه . وأنت خبير بأن هذا النجوى لم يكن فى البيت بل فى المسجد ، وعلى ما اخترته لايحتاج إلى هذه التأويلات لأن هذه الابواب كلها من كتاب الآداب .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره دقيق ولطيف جداً ، فإن فيما أفاده إشارة إلى أنه لا ينبغى أن يقال السلام على الله ، لأن السلام اسم من أسمائه تعالى فلا معنى

حسن ، سواء کان الحسن قلیلا أو کثیراً ، کما یدل علیه قوله تعالى : « بأحسن منها » فإن صیغة التفضیل مشعرة بزیادة الحسن فی هذا الرد فکان دلیلا على أصل الحسن فی التحیة ولیس فی قولهم السلام على الله حسن لانقلاب المعنى ، فلم یکن قائله : أتیا بالمأمور به ، لأن المأمور به إنما یتأدى إذا تضمن الحسن ولو أقل مما فی ردها .

لقوله الله على الله ، وهذا أوجه مما قاله الشراح فی مناسبة الآیة بالترجمة من أنه أشار بذلك إلى اختلافهم فی معنى التحیة فی الآیة والترجیح إلى أن المراد بالتحیة فی الآیة السلام ، قال الحافظ : ومناسبة ذکر هذه الآیة فی هذه الترجمة للإشارة إلى أن عموم الأمر بالتحیة مخصوص بلفظ السلام کما دلت علیه الأحادیث ، واتفق العلماء على ذلك إلا ما حکاه ابن التین عن ابن خویزمنداد عن مالك : أن المراد بالتحیة فی الآیة الهدیة ، لکن حکى القرطبی عن ابن خویز منداد أنه ذکره احتمالا وادعى أنه قول الحنفیة ، فإنهم احتجوا بذلك بأن السلام لا یمکن رده بعینه ، بخلاف الهدیة فإن الذی یهدى له إن أمکنه أن یهدى أحسن منها فعل وإلا ردها بعینها ، وتعقب بأن المراد بالرد رد المثل لا رد العین وذلك سائغ کثیر ، ونقل القرطبی أیضاً عن ابن القاسم وابن وهب عن مالك : أن المراد بالتحیة فی الآیة تشمیت العاطس والرد على المشمت ، قال : ولیس فی السیاق دلالة على ذلك ولکن حکم التشمیت والرد مأخوذ من حکم السلام والرد عند الجمهور ولعل هذا هو الذی نحا إلیه مالك ، اهـ . وقال العینی : أشار بهذه الآیة الکریمة إلى أن عموم الأمر بالتحیة مخصوص بلفظ السلام ، وعلیه اتفاق العلماء إلا ما حکى ابن التین عن بعض المالکیة أن المراد بالتحیة فی الآیة الهدیة ، وحکى القرطبی أنه قول الحنفیة أیضاً ، قلت : نسبة هذا إلى الحنفیة غیر صحیح ، وهذا قول یخالف قول المفسرین ، فإنهم قالوا : معنى الآیة إذا سلم علیکم المسلم فردوا علیه أفضل مما سلم ، أو ردوا علیه بمثل ما سلم به فالزیادة مندوبة والمماثلة مفروضة ، اهـ . قلت : ومما تعقب العینی على قول القرطبی : الظاهر من کلام الجصاص فی أحکام القرآن أنه قول للحنفیة أیضاً إذ ذکر فی الآیة احتمالین .

(قوله كأنه يتهيأ للقيام) فيه (١) دلالة على أمثال هذه التعريضات والإشارات ولا يكون ذلك تغريراً وخداعا.

(باب (٢) زنا الجوارح إلخ)

(١) أجاد الشيخ قدس سره فى استنباط المسألة، وذكره الكرمانى أيضاً إذ قال: قالوا فيه إن المضيف لا يحتاج فى القيام والخروج إلى إذن الأضياف، وفيه جواز التعريض بالقيام من عنده، انتهى. قلت: واستنبط منه الإمام البخارى مسألة أخرى كما سيأتى قريباً من قوله «باب من قام من مجلسه وبيته ولم يستأذن أصحابه أو تهيأ للقيام ليقوم الناس» ذكر فيه حديث الباب، قال الحافظ: قال ابن بطال فيه أنه لا ينبغى لأحد أن يدخل بيت غيره إلا بإذنه وأن المأذون له لا يطيل الجلوس بعد تمام ما أذن له فيه لئلا يؤذى أصحاب المنزل ويمنعهم من التصرف فى حوائجهم، وفيه إن من فعل ذلك حتى تضرر به صاحب المنزل إن لصاحب المنزل أن يظهر التثاقل به وأن يقوم بغير إذن حتى يتفطن له، وإن صاحب المنزل إذا خرج من منزله لم يكن للمأذون له فى الدخول أن يقيم إلا بإذن جديد والله أعلم، انتهى. قلت: وفى ترجمة البخارى هذه إشارة إلى أنه لا ينافى قوله ﷺ المعروف «إن لزورك عليك حقاً»، ولا ما فى المشكاة فى «باب شمائله ﷺ» من حديث الترمذى عن أنس «أن رسول الله ﷺ كان إذا صافح الرجل لم ينزع يده من يده حتى يكون هو الذى ينزع يده، ولا يصرف وجهه عن وجهه حتى يكون هو الذى يصرف وجهه عن وجهه».

(٢) لم يتعرض له الشيخ قدس سره لوضوحه وزدته لعارض وهو أن مايخطر بالبال فى معنى قوله ﷺ «والفرج يصدق إلخ» لم يتعرض لأحد من الشراح كما سيأتى، قال الحافظ: قوله «باب زنا الجوارح إلخ» أى أن الزنا لا يختص إطلاقه بالفرج، بل يطلق على ما دون الفرج من نظر وغيره، وفيه إشارة إلى حكمة النهى عن رؤية ما فى البيت بغير استئذان لتظهر مناسبته للذى قبله، انتهى. أى من باب الاستئذان

. . . .

من أجل البصر ، ثم قال : قال ابن بطال سمى النظر والنطق زنا لأنه يدعو إلى الزنا الحقيق ولذلك قال : والفرج يصدق ذلك ويكذبه ، انتهى ، وقال العينى : قوله والفرج يصدق ذلك ، أى المذكور من زنا العين وزنا اللسان والتصديق بالفعل والتكذيب بالترك، وقيل التصديق والتكذيب من صفات الإخبار فى معناهما هنا ؟ وأجيب بأنه لما كان التصديق هو الحكم بمطابقة الخبر للواقع ، والتكذيب الحكم بعدمها ، فكأنه هو الموقع أو الواقع فهو تشبيه ، أو لما كان الإيقاع مستلزماً للحكم بها عادة فهو كناية ، انتهى . وقال القارى : قال الطيبى : سمى هذه الأشياء باسم الزنا لأنها مقدمات له مؤذنة بوقوعه ، ونسب التصديق والتكذيب إلى الفرج لأنه منشؤه ومكانه، أى يصدقه بالإتيان بما هو المراد منه ، ويكذبه بالكف عنه ، وقيل: معناه إن فعل بالفرج ما هو المقصود من ذلك ، فقد صار الفرج مصدقا لتلك الأعضاء ، وإن ترك ما هو المقصود من ذلك فقد صار الفرج مكذباً ، قال ابن حجر : فإن حقق زناه فيوقع صاحبه فى تلك الكبيرة ، وإن كذبه بأن لا يزنى فيستمر زنا تلك الأعضاء على كونها صغيرة ، أقول الأظهر أن يقال والفرج أى عمله يصدق ذلك التمنى ويكذبه وهو أقرب لفظا وأنسب معنى ، اه . وما يخطر بالبال والله أعلم بحقيقة الحال إن كان صواباً فمن الله وفضله ، وإن كان خطأ فمنى ومن الشيطان ، الله ورسوله منه بريئان ، إن معنى تصديق الفرج وتكذيبه أن الفرج إن كان يتأثر بالقبلة واللمس ونحوهما بأن يحصل فى الفرج شىء من الحس والحركة فتكون هذه الأمور كلها فى حكم الزنا ، وإن لم يتأثر الفرج ولم يحصل فيه حس ما فلا تكون هذه الأمور فى حكم الزنا ، بل تكون القبلة من قبلة المودة كما فى قبلة الأولاد والأحباب لا سيما فى العرب فإنهم يكثرون فى قبلة الخد والفم وغيرهما ، وعلى هذا فلا يرد ما أورده العينى تبعاً للكرمانى من قوله : فإن قلت التصديق والتكذيب من صفات الإخبار إلخ . لأن فيما اخترته من المعنى الفرج يخبر فى هذه الحال بلسان الحال أن هذه القبلة ليست بزنا وإن التذ الفرج فهو يخبر بأن هذه القبلة زنا فتدبر .

(باب إذا دعى إلخ)

أورد الرواية (١) مخالفة للترجمة إشارة منه إلى أن المدعو وإن لم يفتقر إلى الإذن لأجل الدخول لكون الدعوة كافية فى ذلك ، غير أنه لا يستغنى من الإذن

---

(١) قال الكرمانى : فإن قلت هذا الحديث « أى الثانى » يدل على أنه لا بد للمدعو من الاستئذان والحديث السابق على ضده ، قلت : قال المهلب : إذا دعى فأتى مجيباً للدعوة ولم يتراخ المدة أو كان فى الموضع المدعو إليه يدعو آخر مأذوناً له فهذا دعاؤه إذنه ، وإن تراخت ولم يسبقه أحد فى الدخول فلا ، وهذا وجه الجمع بينهما ، انتهى . قال الحافظ : وظاهره يعارض الحديث الأول ومن ثم لم يجزم بالحكم ، وجمع المهلب وغيره بتنزيل ذلك على اختلاف حالين إن طال العهد بين الطلب والمجىء احتاج إلى استئناف الاستئذان ، وكذا إن لم يطل لكن كان المستدعى فى مكان يحتاج معه إلى الإذن فى العادة وإلا لم يحتج إلى استئناف إذن ، وقال ابن التين لعل الأول فيمن علم أنه ليس عنده من يستأذن لأجله ، والثانى بخلافه ، قال : والاستئذان على كل حال أحوط ، وقال غيره : إن حضر صحبة الرسول أغناه استئذان ويكفيه سلام الملاقاة ، وإن تأخر عن الرسول احتاج إلى الاستئذان ، وبهذا جمع الطحاوى ، واحتج بقوله فى الحديث الثانى : « فأقبلوا فاستأذنوا » فدل على أن أبا هريرة لم يكن معهم وإلا لقال « فأقبلنا » كذا قال ، انتهى . وجمع ابن القيم بوجهين إذ قال : قالت طائفة بأن الحديثين على حالين ، فإن جاء الداعى على الفور من غير تراخ لم يحتج إلى استئذان ، وإن تراخى مجيئه عن الدعوة وطال الوقت احتاج إلى استئذان ، وقال آخرون إن كان عند الداعى من قد أذن له قبل مجىء المدعو لم يحتج إلى استئذان آخر ، وإن لم يكن عنده من قد أذن له لم يدخل حتى يستأذن ، وتكلم ابن القيم أيضاً على حديث « رسول الرجل إلى الرجل إذنه » بأن فيه انقطاعا بين قتادة وأبى رافع .

لأجل الستر (١) ، وذلك لأن دعاء أهل الصفة مهنا كان فی بيته ﷺ وثمة أزواجه ونساؤه ، فلو دعا أحد أحداً وهو فی مكان لايفتقر إلى إذن ثان .

(باب من رد فقال : عليك إلخ)

ظاهر صنيعه (٢) أنه لا فرق عنده بين تقديم السلام على كلمة على وتأخيره منه وإن أشار بذكر الرواية إلى أن تقديم الجار هو الغالب فی الرد .

---

(١) وهكذا فی تقرير المكی إذ قال : قوله «فاستأذنوا » أی استئذان الحجاب ، أما استئذان الدخول فقد وجد بالدعوة لا حاجة إليه ثانيا ، اه . وقلت : وهذا المعنى هو مؤدى كلام ابن التين المتقدم وهو أوجه الوجوه عندی .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره أحد المحتملات فی الترجمة ، فقد قال الحافظ : قوله « باب من رد إلخ » يحتمل أن يكون أشار إلى رد من قال : لا يقدم على لفظ السلام شیء ، بل يقول فی الابتداء والرد السلام عليك ، أو من قال لا يقتصر على الإفراد بل يأتی بصيغة الجمع ، أو من قال لا يحذف الواو بل يجيب بواو العطف فيقول : وعليك ، أو من قال : يكفی فی الجواب أن يقتصر على عليك بغير لفظ السلام ، أو من قال : لا يقتصر على عليك السلام بل يزيد ورحمة الله ، وهذه خمسة مواضع جاءت فيها آثار تدل عليها ، ثم بسط الحافظ الكلام على تلك المواضع الخمسة ، وظاهر كلام الشيخ قدس سره أنه حمل الترجمة على الاحتمال الأول من هذه الخمسة ، وعليه حمل العينی إذ قال : أی هذا « باب ما يذكر فيه من رد على المسلم فقال: عليك السلام» وبدأ بالخطاب على المسلم ثم ذكر لفظ السلام ، وهذا الوجه الذی ذكره جاء فی حديث عائشة رضی الله عنها فی سلام جبريل عليها وهی ردت بقوله عليه السلام قدمت ذكر المسلم ثم ذكرت السلام ، اه . وتقدم فی مبدأ كتاب الأنبياء تحت قوله ﷺ فقالوا : « السلام عليك » ما قال الشيخ قدس سره بلفظ ولكن النبی ﷺ بين لنا طريق الجواب بتقديم لفظ وعليكم على السلام ، وبسط

(باب [1] إذا قال : فلان يقرؤك)

شيء من الكلام على هامشه ، وترجم الإمام الترمذي « باب في كراهية أن يقول عليك السلام » وفيه قوله ﷺ : إن ذلك تحية الميت ، وكتب عليه الشيخ في الكوكب : الظاهر في معناه أن عليك السلام بتقديم عليك تحية خصها شعراء العرب وفصحاؤهم بالأموات كما تشهد به أشعارهم فلا يناسب ذكرها للأحياء ، ويمكن أن يقال وإن كان بعيداً : إن عليك السلام تحية الأموات من أهل الجاهلية ، فلا يناسب ذكرها في الإسلام لأهله ، وإضافة التحية إلى الميت على التوجيه الأول إضافة المصدر إلى مفعوله ، وعلى التوجيه الثاني إلى فاعله ، أي كانت أهل الجاهلية يحيون به فيما بينهم وقد ودع الإسلام هذه التحية ، اه . وبسط في هامش الكوكب شيء من الكلام على ذلك .

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره لظهوره وزدته لاختلاف الروايات في ذلك ، وقد ترجم أبو داود في سننه « باب في الرجل يقول فلان يقرؤك السلام » وذكر فيه حديثين : أحدهما حديث رجل قال : بعثني أبي إلى رسول الله ﷺ فقال : ائته فأقرئه السلام ، قال : فأتيته فقلت : إن أبي يقرؤك السلام ، فقال : عليك وعلى أبيك السلام ، ثم ذكر حديث عائشة المذكور في البخاري ، قال الشيخ في البذل : وفي هذا الحديث اقتصر في الجواب على أصل المسلم وفي الحديث الأول شمل المبلغ أيضاً فالأمران جائزان ، انتهى . وقال الحافظ في حديث عائشة : قال النووي في هذا الحديث مشروعية إرسال السلام ، ويجب على الرسول تبليغه لأنه أمانة ، وتعقب بأنه بالوديعة أشبه ، والتحقيق أن الرسول إن التزمه أشبه الأمانة وإلا فوديعة ، والودائع إذا لم تقبل لم يلزمه شيء ، قال : وفيه إذا أتاه شخص بسلام من شخص أو في ورقة وجب الرد على الفور ، ويستحب أن يرد على المبلغ ، كما أخرج النسائي عن رجل من بني تميم أنه بلغ النبي ﷺ سلام أبيه فقال له : وعليك وعلى أبيك السلام ، وقد تقدم في المناقب أن خديجة لما بلغها النبي ﷺ عن جبريل

(باب [1] المصافحة)

سلام الله عليها قالت : إن الله هو السلام ومنه السلام وعليك وعلى جبريل السلام ، ولم أر فى شىء من طرق حديث عائشة أنها ردت على النبى ﷺ فدل على أنه غير واجب ، اه . وفى الدر المختار : ولو قال لآخر : اقرء فلاناً السلام يجب عليه ذلك ، قال ابن عابدين : قوله « يجب » لأنه من إيصال الأمانة لمستحقها ، والظاهر أن هذا إذا رضى بتحملها تأمل ، ثم رأيت فى شرح المناوى عن ابن حجر التحقيق أن الرسول إن التزمه أشبه الأمانة وإلا فوديعة ، اه . أى فلا يجب عليه الذهاب لتبليغه كما فى الوديعة ، قال الشرنبلالى : ويستحب أن يرد على المبلغ أيضاً فيقول عليك وعليه السلام ، اه . ومثله فى شرح تحفة الأقران للمصنف : زاد عن ابن عباس يجب ، اه. لكن قال فى التترخانية : ذكر محمد حديثاً يدل على أن من بلغ إنساناً سلاماً عن غائب كان عليه أن يرد الجواب على المبلغ أولا ثم على ذلك الغائب ، اه . وظاهره الوجوب ، تأمل ، اه ما فى الشامى .

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره لأنه أجمل عليه الكلام فى الكوكب ، وأجاد إذ قال : قوله « الأخذ باليد » اللام فيه للجنس فلا تثبت الوحدة والحق فيه أن مصافحته ﷺ ثابتة باليد وباليدين إلا أن المصافحة بيد واحدة لما كانت شعار أهل الإفرنج وجب تركه لذلك ، اه . وزدته لما فى البخارى من تكرار الترجمة على الظاهر لما أن ما سيأتى من قوله « باب الأخذ باليدين » هو أيضاً المصافحة ، ولا يخرج من التكرار بتغير الألفاظ إذا اتحد المعنى ، ولم يتعرض لذلك أحد من الشراح ، والأوجه عند هذا العبد الضعيف أن الترجمة الأولى لبيان معنى المصافحة يعنى أن المراد بها الإفضاء بصفحة اليد إلى صفحة اليد ، ولذا ذكر فيه حديث ابن مسعود رضى الله عنه « كفى بين كفيه » ، والغرض منه الرد على من قال فى معنى المصافحة أنه أن يصفح بعضهم عن بعض من الصفح وهو التجاوز ، كما هو المعروف

. . . .

عن الإمام مالك ، ففى الأوجز روى ابن وهب وغيره عن مالك كراهة المصافحة والمعانقة وبه قال سحنون وغيره ، وروى عن مالك خلافه وفيه روى ابن وهب عن مالك أنه كره المصافحة ، وعلى هذه الرواية يحتمل أن يريد والله أعلم فى الحديث بالمصافحة أن يصفح بعضهم عن بعض من الصفح وهو التجاوز والغفران وهو أشبه، لأن ذلك يذهب الغل فى الأغلب ، ثم ذكر فى الأوجز : دلائل مالك فى عدم أخذه بالمصافحة، وأما الغرض من الترجمة الثانية هو بيان كيفية المصافحة أنها باليدين، ولذا ذكر فيه أثر حماد أنه صافح بيديه ، وقال الحافظ : وصله غنجار فى تاريخ بخارى عن محمد بن إسماعيل البخارى يقول : سمع أبى من مالك ورأى حماد بن زيد يصافح ابن المبارك بكلتا يديه ، وذكر البخارى فى التاريخ فى ترجمة أبيه نحوه ، اه . أو يقال إن الغرض من الترجمة الأولى بيان كيفية اليدين ، فإن المصافحة باليدين تحتمل صوراً مختلفة كما بسط فى الأوجز، وعلى هذا فالغرض من الترجمة الثانية الرد على من قال : المصافحة بيد واحدة ، وفى الأوجز أن السنة فى المصافحة أن تكون باليدين كما هو المعروف عن الصحابة والتابعين والمتوارث عن المشايخ : أن يلصقا بطن كفى يمينها ويجعلا بطن كفى يسارها على ظهر كف يمين الآخر ، هكذا وصل إلينا فى الحديث المسلسل بالمصافحة ، قال صاحب الدر المختار : وفى القنية السنة فى المصافحة بكلتا يديه وتمامه فيما علقته على الملتقى ، اه . وفى تقرير مولانا محمد حسن المكى : قوله « وكفى بين كفيه » وكف النبى ﷺ بين كفى ، ولا بد من هذا أن الصحابة كانوا يستأذنون النبى ﷺ أن يمس جسده المبارك للتبرك وكانوا إذا أذن لأحدهم يلتمس جسده بجسده المبارك ويفضيه إليه للتبرك ، فما ظنك بابن مسعود يصافح النبى عليه الصلاة والسلام بيد واحدة وهو يصافحه بيديه ؟ لكن الراوى لم يذكره إما اعتماداً على ظهوره أو اعتماداً على أن المصافحة باليدين تؤخذ من فعل النبى عليه الصلاة والسلام حيث صافح بيديه ، فينبغى لكل واحد منا أن يصافح بيديه اقتداء

(باب المعانقة وقول الرجل كيف أصبحت ؟)

والجزءان من الترجمة يتوقف(١) إثباتهما على نوع مقايسته فإن المعانقة غاية فى المواجهة وأثر يترتب على المخالة فإذا جازت المراجهة وكانت الخلة باعثة عليها

بفعله عليه الصلاة والسلام فلا حاجة إلى بيان فعل الصحابى إذا ثبت فعـــله عليه الصلاة والسلام ، اه . والأوجه عند هذا العبد الضعيف أن الافتخار يكون كف ابن مسعود بين كفى رسول الله ﷺ أكثر وأشد من ذكر كون كف رسول الله ﷺ بين كفى ابن مسعود .

(١) أجاد الشيخ قدس سره فى دفع إيرادين يردان على الإمام البخارى فى هذا الباب وهما أن البخارى ههنا ترجم بترجمتين : الأول المعانقة ولا ذكر لها فى الباب أصلا ، والثانى أن الترجمة بلفظ كيف أصبحت بصيغة الخطاب . والوارد فى الحديث كيف أصبح بصيغة الغائب ، وأجاب الكرمانى عن الإيراد الأول بقوله: قال شارح التراجم : ترجم البخارى بالمعانقة ولم يذكر فيها شيئاً ، وإنما ذكرها فى كتاب البيع فى « باب ما ذكر فى الأسواق » فلعل البخارى أخذ المعانقة من عاداتهم عند قولهم « كيف أصبحت » فاكتفى بذكر كيف أصبحت لاقتران المعانقة به عادة أو أنه ترجم ولم يتفق له حديث يوافقه فى المعنى ولا طريق سند آخر لحديث معانقة الحسن ، ولم ير أن يرويه بذلك السند لأنه ليس عادته إعادة السند الواحد فراراً ، وقال ابن بطال : ترجم الباب بالمعانقة وإنما أراد أن يدخل فيه حديث معانقته ﷺ الحسن فلم يجد له سنداً غير السند الذى ذكره فى البيع فمات قبل ذلك وبقى الباب فارغاً من ذكر المعانقة ، وتحته « باب قول الرجل كيف أصبحت » فلما وجد ناسخ الكتاب الترجمتين متواليتين ظنهما واحدة إذ لم يجد بينهما حديثاً والأبواب الفارغة فى هذا الجامع كثيرة ، اه . وذكر الحافظ أولا اختلاف النسخ فى ذكر

لربما أدت إلى المعانقة ، وأما قولهم أصبحت فلان السؤال لما ثبت عن حال الغائب كان سؤاله عن حال الحاضر المخاطب أظهر فى الجواز ، وأيضاً فإن السؤال عن حاله ﷺ كان يتضمن المسألة عن حال أهل البيت بأسرهم ومنهم على وهو المخاطب فى هذا الكلام فثبت بالسؤال عن حاله عليه الصلاة والسلام جواز المسألة عن حال المخاطب وإن كانت دلالته عليه تضمنية .

هذا الباب وذكر من لم يذكر المعانقة فى الترجمة من الرواة وقال : ضرب عليه الدمياطى ثم ذكر قول ابن بطال المذكور وقال بعد ذلك : وفى جزمه بذلك نظر، والذى يظهر أنه أراد ما أخرجه فى الأدب المفرد فإنه ترجم فيه « باب المعانقة » وأورد فيه حديث جابر أنه بلغه حديث عن رجل من الصحابة قال : فابتعت بعيراً فشددت إليه رحلى شهراً حتى قدمت الشام فإذا عبد الله بن أنيس فبعثت إليه فخرج فاعتنقنى واعتنقته فهذا أولى بمراده ، اهـ . قلت : هذا الحديث ذكره البخارى معلقاً فى « باب الخروج فى طلب العلم » لكن فيه أنه موقوف « ثم قال الحافظ : وأما جزمه بأنه لم يجد لحديث أبى هريرة سنداً آخر ، ففيه نظر لأنه أورده فى كتاب اللباس بسند آخر وعلقه فى مناقب الحسن ، فلو كان أراد ذكره لعلق منه موضع حاجته بحذف أكثر السند ، وأما قوله إنهما ترجمتان ، خلت الأولى عن الحديث فضمهما الناسخ فإنه محتمل ، ولكن فى الجزم به نظر إلى آخر ما بسطه وقال فى آخره : فالراجح أن ترجمة المعانقة كانت خالية من الحديث ، والأوجه عند هذا العبد الضعيف أن الإمام البخارى حذف الحديث قصداً تشحيذاً للأذهان ، فإن حديث أبى هريرة فى قصة الحسن تقدم قريباً فى « باب السخاب للصبيان » فكأن البخارى أشار إلى هذا الحديث ، وذكر حديث الباب بلفظ « يا أبا حسن » رمزاً إلى الحسن ، وقصة الحسن فى المعانقة تقدم فى السخاب وفى كتاب البيع ، وهذا أصل من أصول التراجم كما تقدم فى الأصل السابع والعشرين ، وأما الجزء الثانى من الترجمة فما وجه به الشيخ أجود كما ترى ، وهو أوجه مما قاله العينى إذ قال : مطابقته للجزء الثانى للترجمة ظاهرة تؤخذ من قوله : كيف أصبح رسول الله صلى الله

(أشهد أنه إلخ) أي الذي وقعت له هذه القصة هو أبو الدرداء [1] ، ويمكن الجمع بينهما بالحمل على التعدد .

تعالى عليه وسلم ، اهـ . ولم يبين العيني كيف يدل قوله : « أصبح » على أصبحت ، ولعل الباعث للبخاري على هذه الترجمة في الفتح إذ قال : أخرج البخاري في الأدب المفرد من حديث مهاجر الصائغ : « كنت أجلس إلى رجل من أصحاب النبي ﷺ ، وكان إذا قيل له : كيف أصبحت ؟ قال : لا تشرك بالله ، وقد ترجم البخاري في الأدب المفرد « باب كيف أصبحت » وأورد فيه حديث محمود بن لبيد أن سعد بن معاذ لما أصيب أكحله كان النبي ﷺ إذا مر به يقول « كيف أصبحت » الحديث ، وأخرج النسائي عن أبي هريرة قال : دخل أبو بكر على النبي ﷺ فقال : كيف أصبحت ؟ وأخرج البخاري أيضاً في الأدب المفرد من حديث جابر قال قيل للنبي ﷺ : كيف أصبحت ؟ قال بخير » الحديث ، وغير ذلك من الروايات التي فيها لفظ كيف أصبحت ، وقال القسطلاني : ولم يقع في الحديث أن اثنين تلاقيا فقال أحدهما للآخر كيف أصبحت ، بل فيه أن من حضر عند بابه ﷺ سأل علياً لما خرج من عند النبي ﷺ عن حاله عليه الصلاة والسلام فأخبر بقوله بارئاً ، اهـ .

(١) هو سبق قلم ، والصواب بدله أبو ذر ، وما أفاده الشيخ قدس سره من الجمع بينهما بالحمل على التعدد هو شأن الموجهين ، ويدل عليه ما سيأتي من قول الأعمش برواية أبي صالح عن أبي الدرداء ولكن الإمام البخاري رجح كونه حديث أبي ذر كما سيأتي في « باب المكثرون هم المقلون » وفيه قال أبو عبد الله وحديث أبي صالح عن أبي الدرداء مرسل لا يصح ، والصحيح حديث أبي ذر : قيل لأبي عبد الله حديث عطاء بن يسار عن أبي الدرداء قال مرسل أيضاً لا يصح والصحيح حديث أبي ذر وقال : اضربوا على حديث أبي الدرداء ، اهـ . ومال الحافظ أيضاً إلى الجمع بينهما بالتعدد ، فقد ذكر عدة روايات عن أبي الدرداء وقال: ذكره الدارقطني في العلل فقال يشبه أن يكون القولان صحيحين، قال الحافظ

(باب لا يتناجى اثنان إلخ)

ومناسبة (١) الآيتين بالترجمة خفية إلا إن يقال إن تناجى اثنين إذا كان سبباً لمساءة الثالث كان ذلك تناجياً بالإثم والعدوان وهو منهى عنه ، فكان إيراد الآية ههنا تعميما لها حتى يدخل فيه تلك الجزئية ، وأن التناجى لابد وأن يكون على حسب قواعده المقررة وآدابه المعلومة دل عليه الآية الثانية فإن خصوص تقديم الصدقة وإن كان منسوخاً غير أن ما تضمنه هذه الآية من كون النجوى على حسب الآداب غير منسوخ سواء كان النجوى بالرسول ﷺ أو غيره ، ومناسبة الآية الثانية بالترجمة على هذا ظاهرة فإنها دلت على النجوى الجائزة وغيرها .

وفي حديث كل منهما في بعض الطرق ما ليس فى الآخر ، اه . ثم قال فى موضع آخر : قال البيهقى : حديث أبى الدرداء هذا غير حديث أبى ذر وإن كان فى بعض معناه ، قال الحافظ : وهما قصتان متغايرتان وإن اشتركتا فى المعنى الأخير ، وهو سؤال الصحابى بقوله : وإن زنى وإن سرق ؟ واشتركا أيضاً فى قوله : وإن رغم ، ومن المغايرة بينهما أيضاً وقوع المراجعة المذكورة بين النبى ﷺ وجبريل فى رواية أبى ذر دون أبى الدرداء ، وله عن أبى الدرداء طرق أخرى ذكرها الحافظ ، وقال القسطلانى بعد قول البخارى : والصحيح حديث أبى ذر ، قال صاحب التلويح : فيه نظر ، فإن النسائى أخرجه بسند صحيح على شرط مسلم .

(١) وما أفاده الشيخ قدس سره من مناسبة الآيتين بالترجمة أجود مما قاله الشراح ، قال الحافظ : وأشار بإيراد هاتين الآيتين إلى أن التناجى الجائز المأخوذ من مفهوم الحديث مقيد بأن لا يكون فى الإثم والعدوان ، اه . وهكذا قال العينى وتبعهما القسطلانى ، نعم ماقاله الحافظ إن ماسيأتى بعد باب «فإن ذلك يحزنه» بهذه الزيادة تظهر مناسبة الحديث للآية الأولى من قوله : « ليحزن الذين آمنوا » اه . وعلى هذا يحصل المناسبة للحديث بالآية ، ولكن مناسبة الآيتين بالباب أمر آخر ولا يذهب عليك أن فى حديث النجوى سبعة أبحاث فى هامش الكوكب

(أطفئوها عنكم) فى زيادة (١) كلمة عنكم إشارة إلى أن مطلق الإطفاء غير واجب وإنما الذى لا بد عنه هو الإطفاء عنكم سواء كان بسترها أو بإطفاءها .

الأول : فى علة النهى ، والثانى : هل هذا الحكم باق أو منسوخ ، والثالث : ما قال الجمهور لا فرق فى ذلك بين الحضر والسفر ، وقال بعضهم إن النهى مختص بالسفر ، الرابع : أن ذكر الإثنين فى حديث الباب ليس احترازاً بل المنهى عنه ترك واحد ، والخامس : ما قالوا إنه يستثنى من هذا الحكم ماذا إذن من يبقى ، السادس : أنهما إذا تناجيا فلا يجوز لثالث أن يدخل معهما ، السابع : أن النهى للتحريم عند الجمهور ، وقال البعض للتنزيه ، اه .

(١) أجاد الشيخ قدس سره فى الاستنباط ، قال الحافظ : قال ابن دقيق العيد: إذا كانت العلة فى إطفاء السراج الحذر من جر الفويسقة الفتيلة فمقتضاه أن السراج إذا كان على هيئة لا تصل إليها الفأرة لا يمنع إيقاده كما لو كان على منارة من نحاس أملس لا يمكن الفأرة الصعود إليه أو يكون مكانه بعيداً عن موضع يمكنها أن تثب منه إلى السراج ، قال : وأما ورود الأمر بإطفاء النار مطلقاً كما فى حديثى ابن عمر وأبى موسى وهو أعم من نار السراج ، فقد يتطرق منه مفسداً أخرى غير جر الفتيلة ، كسقوط شىء من السراج على بعض متاع البيت ، وكسقوط المنارة فينثر السراج إلى شىء من المتاع فيحرقه فيحتاج إلى الاستيثاق من ذلك ، فإذا استوثق بحيث يؤمن معه الإحراق فيزول الحكم بزوال علته ، قال الحافظ : وقد صرح النووى بذلك فى القنديل مثلا لأنه يؤمن معه الضرر الذى لا يؤمن مثله فى السراج ، وقال ابن دقيق العيد أيضاً : هذه الأوامر لم يحملها الأكثر على الوجوب ويلزم أهل الظاهر حملها عليه ، قال : وهذا لا يختص بالظاهرى بل الحمل على الظاهر إلا لمعارض ظاهر يقول به أهل القياس وإن كان أهل الظاهر أولى بالتزام به لكونهم لا يلتفتون إلى المفهومات والمناسبات وهذه الأوامر تتنوع بحسب مقاصدها ، انتهى مختصراً .

(باب الختان بعدما كبر)

فيه دلالة (١) على أن فرض الستر ساقط عند ذاك بإجازة الشرع كما يدل(٢) عليه استمرار عادات الصحابة رضى الله تعالى عنهم أجمعين ، ونظير سقوط الستر لعذر الختان سقوطه عند الولاد والعلاج وغير ذلك مما ليس شيء منها واجباً ولا فرضاً .

---

(١) بسط الكلام على مسألة الختان فى الأوجز بما لا مزيد عليه وفيه أبحاث فى ذلك منها أنهم اختلفوا فى حكم الختان ، والمعروف عن الإمام مالك أنه سنة ، وذهب المالكية إلى الوجوب وهو المرجح من مذهب أحمد وعنه ليس بواجب ، وكذا المرجح من مذهب الشافعى أنه واجب وقال بعض الشافعية ليس بواجب ، وقال أبو حنيفة واجب ليس بفرض ، وعنه سنة يأثم بتركه ، وفى الدر المختار : الختان سنة وهو من شعائر الإسلام فلو اجتمع أهل البلدة على تركه حاربهم الإمام فلا يترك إلا لعذر ، اهـ . وذكر فى الأوجز الاختلاف فى وقته ، والمرجح أن إبراهيم عليه الصلاة والسلام اختتن وهو ابن ثمانين ، وذكر فيه الكلام على اختلاف الروايات فى ذلك ، ثم قال الحافظ : يستدل بقصة إبراهيم عليه الصلاة والسلام لمشروعية الختان حتى لو أخر لمانع حتى بلغ السن المذكور لم يسقط طلبه ، وإلى ذلك أشار البخارى بالترجمة ، وليس المراد أن الختان يشرع تأخيره إلى الكبر حتى يحتاج إلى الاعتذار عنه ، اهـ .

(٢) كما فى حديث الباب : « وكانوا لا يختنون الرجل حتى يدرك » ، وبسط الكلام فى الأوجز على وقت الختان وفيه قال النووى : الصحيح من مذهبنا الذى عليه جمهور أصحابنا أن الختان جائز فى حال الصغر ليس بواجب ، ولنا وجه أنه يجب على الولى أن يختن الصغير قبل بلوغه ، ووجه أنه يحرم ختانه قبل عشر سنين ، وإذا قلنا بالصحيح استحب أن يختن فى اليوم السابع من ولادته ، ونقل ابن المنذر

(والله لقد بنی) ولعله (١) بنی من غیر اللبن إلا أن المقصود فی مثل ذلك هو النفی أصلا لا بحسب هذا الوصف إلا أن یقال إن المقصود ههنا هو بیان التقلیل من الدنیا وتعلیم الزهد وذلك حاصل بدون نفی الأصل فإن البناء بالطین الصرف من دون أن تستعمل فیه اللبنات غایة فی الزهد ولا یکون إلا لأجل ضرورة داعیة إلیه .

عن مالك کراهة الختان یوم السابع لأنه فعل الیهود وقال : یحسن إذا ثغر أی ألقی ثغره وهو مقدم أسنانه وذلك یکون فی السبع سنین وما حولها ، وقال الباجی : وقت الاختتان الصبا علی ما اختاره مالك وقت الإثغار ، وقال لا بأس أن یعجل قبل الإثغار أو یؤخر ، وفی الشرح الکبیر لابن قدامة : اختلف العلماء فی وقت الختان ، وقال أحمد لم أسمع فی ذلك شیئاً ، وفی الدر المختار: وقته غیر معلوم ، وقیل سبع سنین کذا فی الملتقی ، وقیل عشر ، وقیل العبرة بطاقته وهو الأشبه ، وقال أبو حنیفة لا علم لی بوقته ولم یرد عنهما أی الصاحبین فیه شیء ولذا اختلف المشایخ فیه ، انتهی مختصراً عن الأوجز . وقال ابن عابدین وفی البحر عن الخلاصة : المختار أن أول وقته سبع وآخره اثنتا عشر ، اه .

(١) جمع الشیخ قدس سره العزیز أولا بین نفیه البناء وإثبات أهله البناء بأن المنفی هو البناء باللبنات والمثبت هو البناء بالطین ونحوه ، ثم أشکل علیه بأن المقصود فی مثل هذا الکلام یکون النفی مطلقاً لا المقید باللبنات ، وأجاب عنه بأن المقصود منه بیان التقلیل من الدنیا والزهد فیه ، وهذا لا ینافی بقلیل من البناء بالطین بدون اللبنات ، وکتب فی تقریر المکی قوله « بیدی » إشارة إلی صغر ذلك البنیان لأنه إذا بناه بیده وحده ولم یشارکه أحد فی بنائه فما ظنك بأنه لا یکون صغیراً ، قوله قلت أی قلت فی دفع التدافع بین قول ابن عمر وبین قول أهله بأن قوله ما وضعت إلخ حدث هو به قبل بنائه وقول أهله : لقد بنی کان بعد بنائه فکلاهما صادق فی محله ، اه . وفی تقریره الآخر قوله « ما وضعت إلخ » أما بناؤه فی عهد النبی ﷺ فلم یکن بوضع

. . . .

اللبن على اللبن بل كان خصاً «أستاذ» اه : وقال الحافظ: قوله « قال سفيان قلت إلخ »
أى قال : ما وضعت لبنة إلخ قبل أن يبني الذى ذكرت ، وهذا اعتذار حسن
من سفيان راوى الحديث ، ويحتمل أن يكون ابن عمر نفى أن يكون بنى بيده بعد
النبي ﷺ وكان فى زمنه ﷺ فعل ذلك ، والذى أثبته بعض أهله كان بنى بأمره
فنسبه إلى فعله مجازاً ، ويحتمل أن يكون بناؤه بيتاً من قصب أو شعر ، ويحتمل أن
يكون الذى نفاه ابن عمر رضى الله عنهما مازاد على حاجته ، والذى أثبته بعض أهله
بناء بيت لا بد منه أو إصلاح ما وهى من بيته ، قال ابن بطال : يؤخذ من جواب
سفيان أن العالم إذا جاء عنه قولان مختلفان أنه ينبغى لسامعهما أن يتأولهما على
وجه ينفى عنهما التناقض تنزيهاً له عن الكذب ، قال الحافظ: ولعل سفيان فهم من
قول بعض أهل ابن عمر الإنكار على ما رواه له عن عمرو بن دينار عن ابن عمر
رضى الله تعالى عنهما فبادر سفيان إلى الانتصار لشيخه ولنفسه وسلك الأدب مع
الذى خاطبه بالجمع الذى ذكره ، والله سبحانه وتعالى أعلم ، اه .

كتاب(١) الدعوات

(١) قال الحافظ : بفتح المهملتين جمع دعوة بفتح أوله وهى المسألة الواحدة والدعاء الطلب والدعاء إلى الشىء الحث على فعله، ودعوت فلاناً سألته ودعوته استغثته، ويطلق أيضاً على رفعة القدر كقوله تعالى : « ليس له دعوة فى الدنيا والآخرة » كذا قال الراغب ، ويمكن رده إلى الذى قبله ، ويطلق الدعاء أيضاً على العبادة والدعوى بالقصر الدعاء كقوله تعالى : « وآخر دعواهم » والادعاء كقوله تعالى : « فما كان دعواهم إذ جاءهم بأسنا » وقال الراغب : الدعاء على التسمية كقوله تعالى : « لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم بعضاً » وقال الراغب : الدعاء والنداء واحد لكن قد يتجرد النداء عن الاسم والدعاء لا يكاد يتجرد ، انتهى . قال العينى : أصل الدعاء دعاوٌ لأنه من دعوت إلا أن الواو لما جاءت بعد الألف همزت ، انتهى . وقال الكرمانى : هو مستحب عند الفقهاء وهو الصحيح ، وقال بعض الزهاد : تركه أفضل استسلاماً للقضاء ، وقيل : إن دعا لغيره فحسن وإلا فلا ، انتهى . قال القسطلانى : لما كان من أشرف أنواع الطاعات الدعاء والتضرع أمر الله تعالى به فضلا وكرما وتكفل لهم بالإجابة ، ثم قال : قيل المراد بقوله : « ادعونى أستجب لكم » الأمر بالعبادة بدليل قوله بعد : « إن الذين يستكبرون عن عبادتى » الآية ، والدعاء بمعنى العبادة كثير فى القرآن ، وأجاب الأولون بأن هذا ترك للظاهر فلا يصار إليه إلا بدليل ، وقال العلامة تقى الدين السبكى : الأولى حمل الدعاء فى الآية على ظاهره ، وأما قوله بعد ذلك « عن عبادتى » فوجه الربط أن الدعاء أخص من العبادة ، فمن استكبر عن العبادة استكبر عن الدعاء ، وعلى هذا فالوعيد إنما هو فى حق من ترك الدعاء استكباراً ومن فعل ذلك

(باب (١) الضجع على الشق الأيمن)

كفر ، انتهى . وتخلف الدعاء عن الإجابة إنما هو لفقد شرطه وفي قوله تعالى : « ادعوني أستجب لكم » إشارة إلى من دعا الله وفي قلبه ذرة من الاعتماد على ماله أو جاهه أو أصدقائه أو اجتهاده فهو في الحقيقة ما دعا الله إلا باللسان ، وأما القلب فإنه يعول في تحصيل ذلك المطلوب على غير الله ، وأما إذا دعا الله تعالى في وقت لا يكون القلب فيه ملتفتاً إلى غير الله ، فالظاهر أنه يستجاب له ، واستشكل حديث «من شغله ذكري عن مسألتي أعطيته أفضل ما أعطي السائلين» المقتضي لأفضلية ترك الدعاء حينئذ مع الآية المقتضية الوعيد الشديد على تركه ، وأجيب بأن العقل إذا كان مستغرقاً في الثناء كان أفضل من الدعاء ، لأن الدعاء طلب الجنة والاستغراق في معرفة جلال الله أفضل من الجنة ، أما إذا لم يحصل الاستغراق كان الاشتغال بالدعاء أولى ، لأن الدعاء يشتمل على معرفة عز الربوبية وذل العبودية ، والصحيح استحباب الدعاء ، انتهى . قلت : ومعروف أن الثناء على الكريم دعاء ، وقد بسط في الأوجز أيضاً الكلام على مسألة الدعاء في « باب ما جاء في الدعاء » في أواخر كتاب الصلاة ، وأجاد شيخنا حضرة مولانا الحاج خليل أحمد نور الله مرقده في رسالته الهندية «إتمام النعم في ترجمة تبويب الحكم» في الفرق بين دعاء العارفين وغيرهم.

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره لوضوحه وزدته لما يورد على الإمام البخاري : أن هذا الباب وما سيأتي من أمثاله من الأبواب كقوله « إذا بات طاهراً » ووضع اليد تحت الخد والنوم على الشق الأيمن أليق بكتاب الآداب ، قال الكرماني : فإن قلت : ما وجه تعلقه بكتاب الدعوات ، قلت : يعلم من سائر الأحاديث أنه كان يدعو عند الاضطجاع ، انتهى . وقال الحافظ : قوله : « باب الضجع على الشق الأيمن » ذكر المصنف هذا الباب والذي بعده توطئة لما يذكر بعدهما من القول عند النوم ، انتهى . وبنحو هذا أولها العيني والقسطلاني ، والأوجه عند هذا العبد الضعيف المعترف بالتقصيرات أن لهذه الأبواب تعلقاً خاصاً بكتاب الدعوات

(ثم نام) (١) الظاهر أنه صلى الله عليه وسلم نام ههنا بعد الوضوء

أيضاً تنبيهاً على أن الهيئات الواردة فى الحديث فى الأدعية المخصوصة مقصودة ليست باتفاقية ، ويؤيد ذلك ماسيأتى فى الباب الآتى من حديث البراء : « قال لى رسول الله ﷺ : إذا أتيت مضجعك فتوضأ وضوءك للصلاة ثم اضطجع على شقك الأيمن وقل اللهم » الحديث ، ونظير ذلك أنه ﷺ أمره بلفظ « نبيك الذى أرسلت » وبدله البراء عند الاستذكار بقوله « ورسولك الذى أرسلت » فأنكر عليه النبى ﷺ مع كون الرسول أفضل من النبى فكما أن للألفاظ الواردة من لسانه الشريف ﷺ خصيصة فكذلك للهيئات المخصوصة فى الأدعية المخصوصة أثر خاص فى تأثير هذه الأدعية .

(١) حمله الشيخ قدس سره على الوضوء مع أن قوله « فأتى حاجته » يحتمل أنه كان جنباً لما فى الفتح من رواية مسلم من رواية شعبة عن سلمة «فبال» بدل « فأتى حاجته» وهكذا فى رواية لأحمد بلفظ : « فقام فبال ثم غسل وجهه وكفيه ثم نام » ويؤيده صنيع أبى داود إذ أخرج حديث الباب بلفظ فقضى حاجته فغسل وجهه ويديه ثم نام ، قال أبو داود يعنى « بال » وترجم عليه « باب النوم على طهارة » ويؤيده ما فى رواية لمسلم من حديث أبى رشدين عن ابن عباس قال : « بت عند خالتى ميمونة واقتص » الحديث ، ولم يذكر غسل الوجه والكفين ، غير أنه قال : «ثم أتى القربة فحل شناقها فتوضأ وضوءاً بين الوضوئين ثم أتى فراشه فنام» الحديث ، ويؤيده أيضاً ما فى المشكاة برواية أبى داود والنسائى من حديث الحكم بن سفيان قال : « كان النبى ﷺ إذا بال توضأ ونضح فرجه » ولا يشكل عليه ما فى المشكاة من حديث عائشة قالت : « بال رسول الله ﷺ فقام عمر خلفه بكوز من ماء ، فقال : ما هذا يا عمر ؟ فقال ماء تتوضأ به ، قال : ما أمرت كلما بلت أن أتوضأ » الحديث ، لأن الأول هو دأبه ﷺ ، والثانى : لبيان الجواز ، قال القارى : قوله

من غير أن يصلى[1] بذلك الوضوء .

« ما أمرت » أى وجوباً وإلا فالاستنجاء بالماء ودوام الوضوء مستحب بلا خلاف ، انتهى . ولكن ترجم على حديث الباب فى مسلم « باب غسل الوجه واليدين إذا استيقظ من النوم » ، قال النووى الظاهر أن المراد بقضاء الحاجة الحدث ، وكذا قاله القاضى عياض ، والحكمة فى غسل الوجه إذهاب النعاس وآثار النوم ، وأما غسل اليدين فقال القاضى : لعله كان لشىء نالهما ، وفى هذا الحديث أن النوم بعد الاستيقاظ فى الليل ليس بمكروه ، وقد جاء عن بعض الزهاد كراهة ذلك ، انتهى . وترجم ابن ماجة فى سننه على الحديث « باب وضوء النوم » قال شيخ المشايخ الشاه عبد الغنى فى الإنجاح قوله « باب وضوء النوم » أى الوضوء لمن أراد أن ينام وهذا الوضوء مستحب لأن الرجل إذا نام على طهره ذكر الله لم تقربه وساوس الشيطان وقوله « ثم غسل إلخ » هذا على الوضوء العرفى ، والأولى فى ذلك الوقت أيضاً الوضوء المشروع للصلاة ، وفعله ﷺ محمول على بيان جواز الاكتفاء بهذا القدر أيضاً أحياناً ، انتهى . قلت : لكن ما تقدم من لفظ مسلم بلفظ وضوء بين وضوئين يؤيد الوضوء الشرعى .

(١) أشار الشيخ قدس سره بذلك إلى أن تحية الوضوء ليس بواجب ولا بمؤكد كما يتوهم مما حكى الحافظ عن ابن الجوزى فى كتاب الصلاة فى « باب فضل الطهور بالليل والنهار إلخ » فى قصة دف نعلى بلال ، وقوله « إنى لم أتطهر طهوراً فى ساعة ليل أو نهار إلا صليت بذلك الطهور » الحديث ، قال ابن الجوزى : فيه الحث على الصلاة عقب الوضوء لئلا يبقى الوضوء خالياً عن مقصوده ، انتهى . لما فى ظاهر الحديث النوم بعد الوضوء بدون صلاة ، وتقدم قريباً فى باب « إذا بات طاهراً » من حديث البراء « قال لى رسول الله ﷺ : إذا أتيت مضجعك فتوضأ وضوءك للصلاة ثم اضطجع على شقك الأيمن » الحديث ، وتقدم قريباً من حديث مسلم عن ابن عباس بلفظ : « فتوضأ وضوء بين الوضوئين ثم أتى فراشه فنام » الحديث

(بقائمة سيفه) فيه مجاز، والمراد ذبابة السيف كما هو مصرح فى بعض الروايات(١).

(باب يستجاب للعبد ما لم يعجل)

ثم الظاهر(٢) أن هذا الرد المترتب على الاستعجال إنما هو بالنسبة إلى خصوص مقصده الذى طلبه، وأما الأجر والثواب المدخر له بما دعا من الدعوات الكثيرة فى تلك المدة فلا تؤدى عليه باستعجاله ما لم يصدر عنه شىء مما يوجب حبط الأعمال بأسرها والعياذ بالله .

(زدت أنا واحدة) أى فى خصوص هذا السند ، وإلا فتلك الأربع ثابتة بالروايات والحاصل أنى مع علمى بأن هذه الأربع واردة فى الروايات نسيت أىّ الثلاث ورد فى خصوص هذا السند فذكرت الأربع أجمع احتياطاً لا أنه زاد فى الحديث كلمة من عند(٣) نفسه .

وما قال ابن الجوزى « لئلا يبقى الوضوء إلخ » لا يرد على حديث الباب ، لأن النوم على الطهارة مندوب مستقلا قد وردت الروايات فى ذلك كثيراً .

(١) كما تقدم فى باب غزوة خيبر بلفظ « فيرجع ذباب سيفه فأصاب عين ركبة عامر فمات منه » الحديث .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره ظاهر واضح ، ولا يبعد أنه أشار إلى رد ما فى الفتح عن الداودى قال : يخشى على من خالف فقال : قد دعوت فلم يستجب إلى أن يحرم الإجابة وما قام مقامها من الادخار والتكفير ، ثم قال الحافظ : قوله « دعوت فلم يستجب لى » قال ابن بطال : المعنى أنه يسأم فيترك الدعاء فيكون كالمانّ بدعائه أو أنه أتى من الدعاء ما يستحق به الإجابة فيصير كالمبخل للرب الكريم الذى لا تعجزه الإجابة ولا ينقصه العطاء ، وقد وقع فى رواية أبى إدريس الخولانى عن أبى هريرة عند مسلم والترمذى « لا يزال يستجاب للعبد ما لم يدع بإثم أو قطيعة رحم وما لم يستعجل قيل : وما الاستعجال ؟ قال : يقول قد دعوت وقد دعوت فلم أر يستجاب لى فيتحسر عند ذلك ويدع الدعاء » اهـ .

(٣) أجاب الشيخ قدس سره بذلك عما أورده الكرمانى إذ قال : فإن قلت

(باب قوله يستجاب لنا إلخ)

وذلك(١) لأن اليهود قصدوا الدعاء بالموت فى هذا الآن وظاهر أنه لم يستجب

كيف جاز له أن يخلط كلامه بكلام رسول الله ﷺ بحيث لا يفرق بينهما ؟ قلت : ما خلط بل اشتبه عليه تلك الثلاثة بعينها ، وعرف أنها كانت ثلاثة من هذه الأربعة فذكر الأربعة تحقيقاً لرواية تلك الثلاثة قطعاً ، إذ لا تخرج عنها ، اهـ . وتعقب الحافظ وغيره على كلام الكرمانى ، ولا حاجة إلى التعقيب على ما أفاده الشيخ قدس سره ، فإن تلك الكلمات الأربعة واردة فى الروايات الأخر كما أفاده الشيخ ، وهكذا فى تقرير المكى إذ قال : المذكور فى الحديث أربع كلمات : ثلاثة منها من النبى ﷺ وواحدة منها منى زدتها فيه من حديث آخر ، لكنى لا أتميز الآن ماهو من النبى ﷺ مما هو منى ، اهـ. قلت: فى الحصن الحصين برواية الحاكم وابن حبان عن عبد الله بن عمرو رضى الله عنه : « اللهم إنى أعوذ بك من غلبة الدين وغلبة العدو وشماتة الأعداء » ، وقد أخرجه النسائى أيضاً فى سننه فى « باب الاستعاذة من شماتة الأعداء » مختصراً ، وفى « باب الاستعاذة من غلبة العدو » مفصلا ، وبسط الحافظ الكلام على حديث الباب وحقق أن الخصلة المزيدة من سفيان هى شماتة الإعداء ، وسيأتى فى القدر فى « باب من تعوذ بالله من درك الشقاء » ذكر الأربعة فى رواية سفيان بلا تردد ، وأجاب عنه الحافظ بأن سفيان كان إذا حدث ميزها ثم طال الأمر فطرقه السهو عن تعيينها فحفظ بعض من سمع تعيينها منه قبل أن يطرقه السهو ، ثم كان بعد أن خفى عليه تعيينها يذكر كونها مزيدة مع إبهامها ، ثم بعد ذلك إما أن يحمل الحال حيث لم يقع تمييزها لا تعييناً ولا إبهاماً أن يكون ذهل عن ذلك أو عين أو ميز فذهل عنه بعض من سمع ، اهـ .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره جيد دقيق ، وعامة الشراح ذكروا وجه ذلك أن دعاءهم لا يستجاب لأنه ظلم ، قال الحافظ : أى لأنا ندعوا عليهم بالحق وهم يدعون علينا بالظلم ، اهـ . وقال فى موضع آخر: قال الخطابى ماملخصه أن الداعى

ولا يستجاب لاستحالة أن يتوفى الله نبيه قبل أن يتم نوره ولو كره الكافرون وأما النبي ﷺ فلم يقصد فى دعائه إلا أن يموتوا فى وقت موتهم المقدر واستجابة ظاهرة ولم يرد النبي ﷺ بدعائه أن يموتوا الآن لعله أنه لايكون وأيضاً فإنه لوكان المراد بدعائه ذلك لكان يلزم أن يكون قوله يستجاب لنا فيهم غير مطابق للواقع لأنهم لم يموتوا إذ ذاك وبما ذكرنا تبين أن اختلافهم(١) فى أن الرواية الصحيحة هل هى مع واو العطف أى وعليكم أو بدونها قليل الجدوى ، لأن مراده بالدعاء لما كان هو الموت فى وقته لم يكن الاشتراك معهم وشمول الدعاء له ﷺ مضراً .

إذا دعا بشيء ظلماً فإن الله لا يستجيب له ولا يجد دعاؤه محلا فى المدعو عليه ، قال الحافظ : وله شاهد من حديث جابر أخرجه مسلم والبخاري فى الأدب المفرد ، اه . وقال القاري : قوله « ولا يستجاب لهم » أى إذا أرادوا بالسام الأمر المكروه المعبر عنه بالسام الذى معناه الموت ، اه . ويحتمل أن يقال إن الدعاء على نبي لا يقبل ، كما بسط الروايات ابن كثير فى قصة بلعام أنه كان إذا دعا على موسى وقومه لم يقبل بل وقع على قوم بلعام ، وإذا دعا لقومه بخير جرى على لسانه لقوم موسى ، فلما رأى قومه : ما نراك تدعو إلا علينا ، قال : ما يجرى على لسانى إلا هكذا ولو دعوت على موسى أيضاً ما استجيب لى ، انتهى مختصراً .

(١) قد بسط الحافظ الكلام على هذا الاختلاف أشد البسط ، وبسط أيضاً فى ذكر الروايات التى فيها الواو وحذفها وأيضاً فى اختلاف الروايات فى صيغة الإفراد فى لفظ « عليك » وصيغة الجمع فى لفظ « عليكم » ثم قال : وقد تجاسر بعض من أدركناه فقال فى الكلام على حديث أنس فى هذا الباب الرواية الصحيحة عن مالك بغير واو ، وكذا رواه ابن عيينة وهى أصوب من التى بالواو لأنه بحذفه يرجع كلام عليهم وبإثباتها يقع الاشتراك ، انتهى . قال الحافظ : وما أفهمه من تضعيف الرواية بالواو وتخطئتها من حيث المعنى مردود عليه بما تقدم [أى فى كلام الحافظ] وقال النووى : الصواب أن حذف الواو وإثباتها ثابتان جائزان ،

(باب[1] التأمين)

(الصحيح قول إلخ) ترجيح[2] لأحد الأقوال بعد بيان الاختلاف يعنى أنه من قول عمرو بن ميمون .

وبإثباتها أجود ولا مفسدة فيه وعليه أكثر الروايات ، وفى معناها وجهان : أحدهما أنهم قالوا عليكم الموت ، فقال وعليكم أيضاً ، أى نحن وأنتم فيه سواء كلنا نموت ، والثانى أن الواو للاستئناف لا للعطف و التشريك ، والتقدير وعليكم ما تستحقونه من الذم ، وقال البيضاوى : فى العطف شىء مقدر، والتقدير: وأقول عليكم ما تريدون بنا أو ما تستحقون ، وليس هو عطفاً عليكم فى كلامهم ، وقال القرطبى : قيل الواو للاستئناف ، وقيل زائدة إلى آخر ما بسطه ، وأجمل الكلام على ذلك فى الأوجز ، وسيأتى شىء من الكلام على هذا الحديث فى « باب إذا عرض الذمى وغيره بسب النبى ﷺ » .

(١) لم يتعرض الشيخ قدس سره لهذا الباب وزدته تكميلا للفائدة وهى أن الأوجه عند هذا العبد الضعيف أن الإمام البخارى أشار بذلك إلى تقوية رواية أبى داود التى أخرجها عن أبى زهير النميرى قال : « خرجنا مع رسول الله ﷺ ذات ليلة فأتينا على رجل قد ألح فى المسألة ، فوقف النبى ﷺ يستمع منه فقال النبى ﷺ : أوجب إن ختم ، فقال رجل من القوم : بأى شىء يختم ؟ فقال بآمين » الحديث ، وقال صاحب فيض البارى إن الإمام البخارى أخرج هذا الحديث فى الصلاة بلفظ الإمام لأن الإمام لا يكون إلا فى الصلاة ، وأخرجه فى الدعوات بلفظ القارى لأنه لا يختص بالصلاة ، وهذا من غوامضه التى غير نادرة فى كتابه ، انتهى مختصراً .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره ظاهر ، وبسط الحافظ الكلام على اختلاف هذه الروايات وتخريجها ثم قال : قوله « قال أبو عبد الله » والصحيح قول عمر ، وكذا وقع فى رواية أبى ذر عن المستملى وحده ، ووقع عنده عمرو بفتح العين ،

(باب[1] الموعظة إلخ)

ونبه على أن الصواب عمر بضم العين وهو كما قال ، ووقع عند أبى زيد المروزى فى روايته : الصحيح قول عبد الملك بن عمرو ، وقال الدارقطنى : الحديث حديث ابن أبى السفر عن الشعبى وهو الذى ضبط الإسناد ، ومراد البخارى ترجيح رواية عمر بن أبى زائدة عن أبى إسحق على رواية غيره ، اه .

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره لظهوره ، وزدته تنبيهاً على ما يورد على هذا الباب أنه لا يناسب الكتاب ، قال العينى : فإن قلت ما وجه ذكر هذا الباب فى الدعوات ؟ قلت : لأن المواعظ يخالطها غالباً التذكير بالله ، والذكر من جملة الدعاء ، اه . ولا يبعد عند هذا العبد الضعيف أن الإمام البخارى أشار بذكر حديث الباب إلى أنه ينبغى الاحتراز عن الملال فى الدعاء ، فإنه إذا يحترز عنه فى التذكير وهو أهم ففى الدعاء بالأولى ، فلا ينبغى التطويل فى الدعاء حتى يؤدى إلى الملال ، وقد قال عز اسمه : « ادعوا ربكم تضرعاً وخفية إنه لا يحب المعتدين » وليس المراد كراهية الطول مطلقاً بل الطول المؤدى إلى الملال والسآمة ، فإنه ﷺ قال : « ليصل أحدكم نشاطه وإذا فتر فليقعد » كما فى المشكاة برواية الشيخين ، وقد ورد تطويل الدعاء فى مواضع منها بعد رمى الجمرتين ، وقد قال الفقهاء إنه يدعو بعد رمى الجمرتين الأوليين بقدر سورة البقرة ، ودعاؤه ﷺ فى غزوة بدر معروف .

كتاب(1) الرقاق

(باب(2) ما يتقى من فتنة المال)

(هذا إذا تاب) وإنما (٣) افتقروا إلى هذا التأويل لحملهم الدخول على الدخول الأولى من غير أن يتقدمه شيء من العذاب وما يدانيه ، فأما إن حمل الدخول على ما هو أعم من ذلك حتى يشمل ما يكون منه بعد احتمال كلف ومشاق من أنواع التعذيبات لم يكن إلى هذا التأويل احتياج ، والله أعلم .

---

(١) وفي تقرير المكي : أي كتاب بيان ما يرق منه القلب ، انتهى . قال القارى في المرقاة : الرقاق بالكسر جمع رقيق وهو الذي له رقة أي لطافة ، قاله شارح ، والظاهر ما قاله السيوطي من أن المراد بها الكلمات التي ترق بها القلوب إذا سمعت وترغب عن الدنيا بسببها وتزهد فيها ، سميت هذه الأحاديث بذلك لأنها تحدث رقة ورحمة ، انتهى . وقال القسطلاني : قال الراغب متى كانت الرقة في جسم فضدها الصفاقة كثوب صفيق وثوب رقيق ومتى كانت في نفس فضدها القسوة كرقيق القلب وقاسيه ، اه .

(٢) لم يتعرض له الشيخ قدس سره لوضوحه وزدته تنبيها على أن كون المال خيراً أو شراً ، تقدم الكلام عليه مبسوطاً في « باب الصدقة على اليتامى » من كتاب الزكاة .

(٣) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح لا يحتاج إلى التوضيح .

(وما فى رق إلخ) قال الأستاذ أدام الله علوه ومجده وأفاض على العالمين بره ورفده فى ترجمته كهركى وظاهر ما فى الحواشى(١) بحيث لا يخالف كلام الأستاذ مد الله ظلال جلاله وأفاض الله علينا من نمير نواله إنه الذى يكون فى بجان وتاند .

(فيظل أثرها مثل أثر الوكت) لعل(٢) المراد بذلك تصوير الخيانة(*) وتمثيل أثرها فى القلب فإنها فى أول الوهلة أقل منها فى الثانية كما أن الوكت وهو السواد الحاصل بدوام العمل بفاس ونحوه أقل من المجل ، ويمكن أن يكون المراد تمثيل بقاء أثر الأمانة فإن أثره فى أول أوقات ذهاب الأمانة أوفر منه فى ثانى تلك الأوقات ، وهكذا فإن الوكت لا يكون ما تحت الجلدة فيه خالياً مطلقاً عن اللحم والدم الطبيعيين فكذلك القلب لا يكون عارياً محضاً عن أثر الأمانة بل يبقى فيه بقية منها ما كانت ثم يخلو منها بعد ذلك خلاء بحتاً حتى لا يكون فيه شىء منها ، وهذا أوفق بقوله فتراه منتبراً وليس شىء فيه والله أعلم .

---

(١) فى الحاشية الهندية الرف بفتح الراء وتشديد الفاء خشبة عريضة يغرز طرفاها فى الجدار وشبه الطاق فى البيوت ، انتهى . وما فى الحاشية نقلا عن العينى : قال الحافظ : قال الجوهرى الرف شبه الطاق فى الحائط ، وقال عياض : الرف خشبة يرتفع عن الأرض فى البيت يوضع فيه ما يراد حفظه ، قال الحافظ : الأول أقرب للمراد ، انتهى . قلت : هو الذى اختاره الشيخ قدس سره .

(٢) أجاد الشيخ قدس سره فى ذكر الاحتمالين من أثر الخيانة أو بقاء الأمانة ، واقتصر الشراح على واحدة منهما ، قال القسطلانى تبعاً للكرمانى : والمعنى أن الأمانة تزول عن القلوب شيئاً فشيئاً فإذا زال أول جزء منها زال نورها وخلفته ظلمة كالوكت وهو اعتراض لون مخالف للون الذى قبله فإذا زال شىء آخر صار كالمجل وهو أثر محكم لا يكاد يزول إلا بعد مدة ، وهذه الظلمة فوق التى قبلها وشبه زوال ذلك النور بعد وقوعه فى القلب وخروجه بعد استقراره فيه واعتقاب الظلمة إياه

(*) فإنها المراد بقوله ذها .

(باب التواضع(١))

ودلالة (٢) الرواية الأولى عليه من حيث أنها دلت على أنه لا شيء فى مخلوقاته تعالى إلا وعليه فضل لخلق آخر من خلقه ، وأيضاً فإن قوله ﷺ : « إن حقاً على الله إلخ » دل على هذا المعنى فعلم بكل منهما أنه لا ينبغى لشيء من الخليقة أن يعد

بجمر يدحرجه على رجله حتى يؤثر فيها ثم يزول الجمر ويبقى النفط ، قاله صاحب التحرير ، اهـ .

(١) قال العينى : التواضع هو إظهار التنزل عن مرتبته ، وقيل : هو تعظيم من فوقه من أرباب الفضائل ، وفى رقائق ابن المبارك عن معاذ بن جبل أنه قال : من يبلغ ذروة الإيمان حتى تكون الضعة أحب إليه من الشر ، وما قل من الدنيا أحب مما كثر ، انتهى .

(٢) أجاد الشيخ قدس سره فى بيان مناسبة الحديثين بالترجمة ، قال العينى وتبعه القسطلانى : فى مناسبة الحديث الأول مطابقته للترجمة من حيث أن فى طرق هذا الحديث عند النسائى بلفظ «حق على الله أن لا يرفع شيء نفسه فى الدنيا إلا وضعه» ففيه إشارة إلى ذم الترفع والحض على التواضع ، والإعلام بأن أمور الدنيا ناقصة غير كاملة ، انتهى . قال الحافظ : وزعم بعضهم أنه لا مدخل له فى هذه الترجمة وغفل عما وقع فى بعض طرقه عند النسائى فذكر الحديث المذكور ثم قال : فإن فيه إشارة إلى الحث على عدم الترفع والحث على التواضع والإعلام بأن أمور الدنيا ناقصة غير كاملة ، قال ابن بطال فيه : هوان الدنيا على الله والتنبيه على ترك المباهاة والمفاخرة ، وأن كل شيء هان على الله فهو فى محل الضعة فحق على كل ذى عقل أن يزهد فيه ويقل منافسته فى طلبه ، قال الحافظ : وفيه أيضا حسن خلق النبى صلى الله تعالى عليه وسلم وتواضعه لكونه رضى أن أعرابيا يسابقه ، انتهى .

لنفسه فضلا وأن يتكبر على أحد ، وأما الرواية (١) الثانية فدلالتها على الترجمة من حيث أن العبادات لاسيما الصلاة غاية فى الخضوع والتواضع وقد تبين فيهما مايترتب على هذا التواضع من علو المرتبة والقبول فى حضرة الرب تبارك وتعالى .

(آمنوا أجمعون) وربما يختلج (٢) أن خوارق العادات من كرامات الأولياء ومعجزات الأنبياء وآيات قدرة العزيز سلطانه تبارك وتعالى من لدن عهد آدم عليه وعلى نبينا الصلاة والسلام متكاثرة ، إلا أنه لم يصر شىء منها سبباً لإسلام الخلق وإيمانهم كافة فكيف آمنوا بتلك الآية أجمعون ، ولعل الوجه فى ذلك أن الشياطين والمردة امتنعوا عند ذلك من الإغواء والإضلال لعلمهم أن الإيمان لا يفيد بعد ذلك،

---

(١) قال العينى : قيل لا مطابقة بين هذا الحديث والترجمة حتى قال الداودى ليس هذا الحديث من التواضع فى شىء ، قال صاحب التلويح لا أدرى ما مطابقته لها ، وقيل المناسب إدخاله فى الباب الذى قبله وهو مجاهدة المرء نفسه فى طاعة الله وأحالوا عن ذلك فقال الكرمانى : التقرب بالنوافل لا يكون إلا بغاية التواضع والتذلل للرب تبارك وتعالى ، قلت قد سبقه بهذا صاحب التلويح فإنه قال : التقرب إلى الله بالنوافل حتى يستحق المحبة من الله تعالى لا يكون إلا بغاية التواضع والتذلل للرب عز وجل ، ثم قال : وفيه بعد لأن النوافل إنما يزكو ثوابها عند الله لمن حافظ على فرائضه ، وقيل : الترجمة مستفادة مما قال كنت سمعه ومن التردد ، وقال بعضهم : تستفاد الترجمة من لازم قوله « من عادى لى ولياً » لأنه يقتضى الزجر عن معاداة الأولياء المستلزم لموالاتهم، وموالاة جميع الأولياء لا تتأتى إلا بغاية التواضع، إذ فيهم الأشعث الأغبر الذى لا يؤبه له ، انتهى . ثم تعقب العينى على جواب هذا البعض ، والمراد به الحافظ بأن دلالة الاستلزام مهجورة إلى آخر ما بسطه ، والأوجه عند هذا العبد الضعيف أن الترجمة فى قوله من عادى لى ولياً فإن المتواضع لا يعادى أحداً فضلا عن الأولياء .

(٢) أجاد الشيخ قدس سره فى بيان الإشكال والجواب عنه فى سبب إيمانهم

فلا حاجة إلى الصد عنه فكان امتناعهم عن الإضلال سبباً ظاهراً للإيمان ، وأيضاً فإن الله سبحانه جعل الغفلة مانعة عن قبول الحق ليظهر من آمن بالغيب ممن لم يؤمن به ، وهذا(١) أوان انكشاف المغيبات فلم يبق المانع عن قبول الحق حتى ينحجزوا عنه .

كلهم ، ولم أر أحداً من الشراح تعرض لذلك ههنا ، ما أفاده الشيخ قدس سره وجيه .

(١) قال صاحب الجمل : إن طلوع الشمس من مغربها هو أول الآيات العظام المؤذنة بتغير أحوال العالم العلوى وذلك أن الكفار يسلمون فى زمن عيسى ولو لم ينفع الكفار إيمانهم أيام عيسى لما صار الدين واحداً ، فإذا قبض عيسى ومن معه من المسلمين رجع أكثرهم إلى الكفر ، فعند ذلك تطلع الشمس من مغربها فإذا رآها الناس آمن من عليها أى الارض وذلك « حين لا ينفع نفساً إيمانها لم تكن آمنت من قبل» أى لا ينفع كافراً لم يكن آمن قبل طلوعها إيمانه بعد الطلوع ولا ينفع مؤمناً لم يكن عمل صالحاً قبل الطلوع عمل صالح بعد الطلوع ، لأن حكم الإيمان والعمل الصالح حينئذ حكم من آمن أو عمل عند الغرغرة وذلك لا يفيد شيئاً كما قال تعالى : « فلم يك ينفعهم إيمانهم لما رأوا بأسنا » وفى الخازن قال الضحاك : من أدركه بعض الآيات وهو على عمل صالح مع إيمانه ، قبل الله منه العمل بعد نزول الآية كما قبل منه قبل ذلك ، فأما من ما آمن من شرك أو تاب من معصية عند ظهور هذه الآية فلا يقبل منه لأنها حالة اضطرار كما لو أرسل الله عذاباً على أمة فآمنوا وصدقوا ، فإنه لا ينفعهم ذلك لمعاينتهم الاهوال والشدائد التى تضطرهم إلى الإيمان والتوبة ، اه .

ثم لا يذهب عليك أن الإمام البخارى بوب على هذا الحديث باباً بلا ترجمة ، قال الحافظ : كذا للأكثر بغير ترجمة ، وللكشميهنى « باب طلوع الشمس من مغربها » وكذا هو فى نسخة الصغانى وهو مناسب ، ولكن الأول أنسب لأنه يصير

(باب سكرات(١) الموت)

(باب نفخ(٢) الصور)

(باب كيف(٣) الحشر)

كالفصل من الباب الذى قبله ووجه تعلقه به أن طلوع الشمس من مغربها إنما يقع عند إشراف قيام الساعة ، اه . والأوجه عند هذا العبد الضعيف أنه ذكره لمناسبة قوله تعالى « وما أمر الساعة إلا كلمح البصر » الآية ، لما ذكر فى حديث الباب من أمور تدل على لجاءة القيامة كما ذكرها من قوله ﷺ : « ولتقومن الساعة وقد نشر الرجلان » الحديث .

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره وزدته لأن أحاديث الباب غير الأول لاتطابق الترجمة ، وأولها الشراح بأن للموت سكرات كما ورد فى الحديث الأول، فيكفى لإثباتها ذكر الموت فى الحديث وهو موجود فى أحاديث الباب كلها ، ولا يبعد عندى أن الترجمة من الأصل الثامن عشر أى إرادة العام بترجمة خاصة .

(٢) تقدم الكلام على النفخات مفصلا فى كتاب الأنبياء فى ذكر موسى على نبينا وعليه الصلاة والسلام .

(٣) لم يتعرض له الشيخ قدس سره وزدته تكميلا الفائدة وبيانا لاختلافهم فى الحشر المذكور فى الحديث كما سيأتى ، قال الحافظ : قال القرطبى الحشر : الجمع وهو أربعة : حشران فى الدنيا وحشران فى الآخرة ، فالذى فى الدنيا أحدهما المذكور فى سورة الحشر فى قوله تعالى « هو الذى أخرج الذين كفروا من أهل الكتاب من ديارهم لأول الحشر » والثانى : الحشر المذكور فى أشراط الساعة الذى أخرجه مسلم من حديث حذيفة بن أسيد رفعه « إن الساعة لن تقوم حتى تروا قبلها عشر آيات » فذكره ، وفى حديث ابن عمر عند أحمد وأبى يعلى مرفوعاً :

. . . .

« تخرج نار قبل يوم القيامة من حضرموت فتسوق الناس » الحديث ، وفى لفظ آخر : « ذلك نار تخرج من قعر عدن ترحل الناس إلى المحشر » وغير ذلك من الروايات التى ذكرها الحافظ ، والحشر الثالث حشر الأموات من قبورهم وغيرها بعد البعث جميعاً إلى الموقف ، قال الله عز وجل : « وحشرناهم فلم نغادر منهم أحداً » والرابع حشرهم إلى الجنة أو النار ، انتهى ملخصاً . قال الحافظ : قلت : الأول ليس حشراً مستقلا فإن المراد حشر كل موجود يومئذ والأول إنما وقع لفرقة مخصوصة وقد وقع نظيره مراراً تخرج طائفة من بلدها بغير اختيارها إلى جهة الشام كما وقع لبنى أمية أول ما تولى ابن الزبير الخلافة فأخرجهم من المدينة إلى جهة الشام ولم يعدّ ذلك أحد حشراً ، انتهى مختصراً . قلت : وفيه أن الذى أنكره الحافظ عده فى القرآن من الحشر كما تقدم فى أول كلام القرطبى .

ثم قال الحافظ قوله : « تحشر بقيتهم النار » هذه هى النار المذكورة فى حديث حذيفة بن أسيد بفتح الهمزة أى المذكور قريباً ، قال الخطابى : هذا الحشر يكون قبل قيام الساعة تحشر الناس أحياء إلى الشام ، وأما الحشر من القبور إلى الموقف فهو على خلاف هذه الصورة من الركوب على الإبل والتعاقب عليها ، وإنما هو على ما ورد فى حديث ابن عباس فى الباب « حفاة عراة مشاة » قال : وقوله : « واثنان على بعير وثلاثة على بعير إلخ » يريد أنهم يتعقبون البعير الواحد يركب بعض ويمشى بعض ، ومال الحليمى إلى أن هذا الحشر يكون عند الخروج من القبور ، وجزم به الغزالى ، وقال الإسماعيلى : ظاهر حديث أبى هريرة يخالف حديث ابن عباس المذكور بعد « إنهم يحشرون حفاة عراة مشاة » قال : ويجمع بينهما بأن الحشر يعبر به عن النشر لاتصاله به وهو إخراج الخلق من القبور حفاة عراة فيساقون ويجمعون إلى الموقف للحساب ، فحينئذ يحشر المتقون ركبانا على الإبل ، وجمع غيره بأنهم يخرجون من القبور بالوصف الذى فى حديث ابن عباس

(يارب أصحابى) ولعله[١] ﷺ عرضه ذهول من أحوالهم التى عرضت عليه فى عالم البرزخ فقد ثبت أن أعمال الأمة تعرض عليه يوم الإثنين والخميس فلم يكن ارتدادهم خفياً عليه بحسب ذلك .

ثم يفترق حالهم من ثم إلى الموقف على ما فى حديث أبى هريرة ، ويؤيده ماأخرجه أحمد والنسائى والبيهقى من حديث أبى ذر : « حدثنى الصادق المصدوق أن الناس يحشرون يوم القيامة على ثلاثة أفواج : فوج طاعمين كاسين راكبين ، وفوج يمشون ، وفوج تسحبهم الملائكة على وجوههم » الحديث ، وصوب عياض ما ذهب إليه الخطابى وقواه بحديث حذيفة بن أسيد ويقول فى آخر حديث الباب « تقيل معهم وتبيت » فإن هذه الأوصاف مختصة بالدنيا ، وقال بعض شراح المصابيح : حمله على الحشر من القبور أقوى من أوجه إلى آخر ما بسطه ، قلت : وما عزاه الحافظ إلى بعض شراح المصابيح عزاه القارى إلى التوربشتى ، ثم قال الحافظ وتعقبه الطيبى ورجح ما ذهب إليه الخطابى .

(١) أجاد الشيخ قدس سره فى الإيراد والجواب عنه ، وبسط الشراح فى الكلام على الحديث ، قال الحافظ بعد ذكر الروايات فى هذا الباب : قال الفربرى : ذكر عن أبى عبد الله البخارى عن قبيصة قال : هم الذين ارتدوا على عهد أبى بكر فقاتلهم أبو بكر يعنى حتى قتلوا وماتوا على الكفر ، وقال الخطابى لم يرتد من الصحابة أحد وإنما ارتد قوم من جفاة الأعراب ممن لا نصرة له فى الدين وذلك لا يوجب قدحا فى الصحابة المشهورين ، ويدل قوله أصيحابى بالتصغير على قلة عددهم ، وقال غيره : قيل هو على ظاهره من الكفر ، والمراد بأمتى أمة الدعوة لا أمة الإجابة ، ورجح بقوله فى حديث أبى هريرة « فأقول بعداً لهم وسحقاً » ، ويؤيده كونهم خفى عليه حالهم ولو كانوا من أمة الإجابة لعرف حالهم بكون أعمالهم تعرض عليه ، وهذا يرده قوله فى حديث أنس « حتى إذا عرفتهم » ، وكذا فى حديث أبى هريرة ، وقال ابن التين : يحتمل أن يكونوا منافقين أو من مرتكبى

(من بعض مظالم كانت بينهم) لا يقال كيف[1] بقيت المظالم فيما بينهم وقد انقضى الحساب والكتاب لأنا نقول هذه المظالم كانت قد حوسبت أيضاً إلا أنها كانت من قبيل حقوقهم التى تقابلت فيما بينها فلم يبق لأحد على آخر شيء بحسب نفس الأمر وإن كانت لهم بقايا فيما بينهم بحيث يؤل أمرها بالآخرة عند التفتيش إلى كفاف وذلك مثل إن كان لزيد على عمرو مظلمة وله عليه مثلها أيضاً ، أو كانت لزيد على عمرو ولعمرو على بكر ولم يكن لهم ذنوب سواها فإنهم فى مثل ذلك ولوا أمرهم ليغتفروا واصطلحوا فيما بينهم .

الكبائر ، وقيل هم قوم من جفاة الأعراب دخلوا فى الإسلام رغبة ورهبة ، وقال الداودى : لا يمتنع دخول أصحاب الكبائر والبدع فى ذلك ، وقال النووى : قيل هم المنافقون والمرتدون فيجوز أن يحشروا بالغرة والتحجيل لكونهم من جملة الأمة فيناديهم من أجل السيما التى عليهم ، فيقال إنهم بدلوا بعدك أى لم يموتوا على ظاهر ما فارقتهم عليه ، قال عياض وغيره : وعلى هذا فيذهب عنهم الغرة والتحجيل ويطفأ نورهم ، وقيل : لا يلزم أن تكون عليهم السيما بل يناديهم لما كان يعرف من إسلامهم ، وقيل : هم أصحاب الكبائر والبدع الذين ماتوا على الإسلام ، وعلى هذا فلا يقطع بدخول هؤلاء النار لجواز أن يذادوا عن الحوض أولا عقوبة لهم ثم يرحموا ، ولا يمتنع أن يكون لهم غرة وتحجيل فعرفهم بالسيما سواء كانوا فى زمنه أو بعده ، ورجح عياض والباجى وغيرهما ما قال قبيصة راوى الخبر إلى آخر ما بسطه ، وفى هامش المشكاة عن السيد أراد المرتدين من الأعراب وتخصيص الأصحاب لمن لازمه من المهاجرين والأنصار عرف طار ، ويجوز استعماله بحسب اللغة فى كل من تبعه أو أدرك حضرته ووفد عليه ولو مرة ، وقيل: أراد بالارتداد إساءة السير والرجوع عما كانوا عليه من الإخلاص وصدق النية والإعراض عن الدنيا ، اهـ .

(١) أجاد الشيخ قدس سره فى الإيراد والجواب عنه ، وقال الحافظ: واختلف

(اللهم اجعله منهم) وإنما لم(١) يدع للآخر لأنه لم يكن بتلك المثابة ولا يدعى إلا لمن فيه استعداد وصلاحية لنيل تلك المنزلة، لا يقال فماذا أفادت الشفاعة إذا كان المدار هو الذى فيه من اتصافه بما يوجب له هذه المنزلة لأنا نقول فائدة الشفاعة الدوام والخاتمة على تلك الصفات وكونه فى أعالى هذه المنزلة وإن كان نفس دخوله فى زمرة مستحقيها بما فيه من الخصال الموجبة لذلك .

(أو هبلت إلخ) كان مسألتها(٢) عن كونه فى الجنة كان حمقاً ومشعراً عن ذهاب العقل بثكل الولد وإنما كان لها أن تسأل فى أى الجنان هو ؟ وأما كونه فى الجنة فكان مما لا ينبغى أن يشك فيه عاقل ولا يتردد فيه إلا ذاهل غافل .

فى القنطرة المذكورة فقيل هى من تتمة الصراط وهى طرفه الذى يلى الجنة ، وقيل إنهما صراطان ، وبهذا الثانى جزم القرطبى ، ثم قال الحافظ : وللحديث شاهد من مرسل الحسن أخرجه ابن أبى حاتم بسند صحيح عنه قال : « بلغنى أن رسول الله ﷺ قال : يحبس أهل الجنة بعد ما يجوزون الصراط حتى يؤخذ لبعضهم من بعض ظلاماتهم فى الدنيا ويدخلون الجنة وليس فى قلوب بعضهم على بعض غل » ، قال القرطبى : وقع فى حديث عبد الله بن سلام أن الملائكة تدلهم على طريق الجنة يميناً وشمالا ، وهو محمول على من لم يحبس بالقنطرة أو على الجميع ؛ والمراد أن الملائكة تقول ذلك لهم قبل دخول الجنة ، فمن دخل كانت معرفته بمنزله فيها كمعرفته بمنزله فى الدنيا ، انتهى مختصراً .

(١) كما تقدم البسط فى ذلك فى كتاب الطب وبسط فى هامشه الأقوال فى ذلك ، وما أفاده الشيخ قدس سره فى ذلك فى الكوكب ، وإنما أراد الشيخ قدس سره ههنا شيئاً آخر وهو ما ذكره بقوله « لا يقال إلخ » ، وهو دفع ما يرد على الجواب المذكور من أن المدار إذا كان على كون الرجل بتلك المثابة فأى فائدة فى الدعاء والشفاعة ، وأجاد الشيخ قدس سره فى الجواب .

(٢) تقدم مثل ذلك الكلام فى كلام الشيخ قدس سره فى كتاب المغازى

(لعله تنفعه) إيراده بصورة الرجاء يشكل[١] بما ورد من ذلك على سبيل الجزم ولعل الحق فى الجواب أن المجزوم به هو التحقيف اليوم فى عالم البرزخ والمرجو تخفيفه يوم القيامة حين يدخل أهل الجنة الجنة وأهل النار النار .

قوله : (فإنه قد غفر إلخ) والظاهر[٢] أن الأنبياء كلهم مغفور لهم إذ لاشك أن التوبة ماحية ولا يمكن أن يتوهم أنهم لم يتوبوا عما وقع منهم قبل النبوة وعما صدر منهم من اللمم التى هى ذنوب فى درجتهم بعدها أيضاً فلا معنى لتخصيص المغفرة بالنبي ﷺ ، والجواب أنهم وإن كانوا مغفورين قد محيت آثار الآثام وعيوب الذنوب عنهم غير أن مغفرتهم منها لم تكن مستيقنة بها كاستيقان مغفرة

فى « باب من شهد بدراً » وتقدم فى هامشه شىء من البسط فى ذلك ، وتقدم تقريره ﷺ على بكائها عليه فى كتاب الجهاد فى « باب من أتاه سهم غرب » .

(١) كما تقدم فى باب قصة أبى طالب من كتاب الأنبياء من حديث عباس بن عبد المطلب : « قال للنبى ﷺ ما أغنيت عن عمك فإنه كان يحوطك ويغضب لك ، قال هو فى ضحضاح من نار ، ولولا أنا لكان فى الدرك الأسفل من النار » وما أفاده الشيخ قدس سره ههنا مختصر فقد أفاد فى كتاب الأنبياء بأبسط من ذلك ، فقال : قوله « لعله تنفعه شفاعتى إلخ » وقد مر الجزم بذلك ، فإما أن يقال السابق مقول فى عذاب القبر وهذا المراد به بعد الحشر ، أو يكون قد صورت له النار فرأى ما سيكون فيها له ، وعلى هذا فإيراده بصورة الترجى لأنه فى مشيئته تعالى وإن كان قد وعد بذلك ، أو لأن رجاء النبى ﷺ يقين ، اه . وقد تقدم هناك فى «هامش اللامع » البسط فى ذلك ، وتقدم أيضاً فى « الكوكب وهامشه » شىء من الكلام على ذلك .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح جداً ، وما أفاده من قوله «فلذلك خافوا على أنفسهم » أشار بذلك إلى حديث الشفاعة ، وفى الكوكب تحت قول إبراهيم عليه الصلاة والسلام : إنى قد كذبت ثلاث كذبات ، وهذه وإن لم تكن كذبات حقيقة

النبي ﷺ عن كل ما صدر منه من صغيرة أو غيرها وذلك لأن مغفرته ﷺ منصوصة نزلت بها الآية دون سائر الأنبياء عليهم السلام فلذلك خافوا على أنفسهم من المسألة والمؤاخذة ولم تكن هذه المخافة ههنا والله أعلم .

بل إيهاماً وتورية وهي جائزة ، لكنه عليه الصلاة والسلام خاف بها أيضاً على نفسه ، فإنما حسنات الأبرار سيئات المقربين ، وفي هامشه قال البيضاوى : والحق أنها معاريض ، ولكن لما كانت صورتها صورة الكذب سماها أكاذيب واستنقص من نفسه لها ، فإن من كان أعرف بالله وأقرب منه منزلة كان أعظم خطراً وأشد خشية ، وعلى هذا سائر ما أضيف إلى الأنبياء من الخطايا ، قال ابن الملك الكامل : قد يؤاخذ بما هو عبادة في حق غيره ، كما قيل : حسنات الأبرار سيئات المقربين ، كذا في المرقاة ، اه .

كتاب[1] الحوض

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره لوضوحه وزدته لأن لهذا العبد الضعيف في هذا رأياً خاصاً سألقيه عليك ، فإن كان صواباً فمن الله ونعمه ، وإن كان خطأ فمنى ومن الشيطان ، والله ورسوله منه بريئان ، والجملة في ذلك أن الروايات فيها كثيرة جداً بحيث صارت متواترة معنى ، عد العيني من رواه من الصحابة فأوصل إلى الخمسين ، وأنكره الخوارج وبعض المعتزلة ، والمعروف أنه من خواص نبينا عليه الصلاة والسلام ، لكن أخرج الترمذي عن سمرة مرفوعاً : « إن لكل نبي حوضاً » فإن ثبت فالمختص بنبينا عليه الصلاة والسلام نهر الكوثر الذي يصب منه في حوضه كذا في الهامش ، وهو الظاهر عندي أن المختص هو نهر الجنة ، والمشترك بين الأنبياء حوض المحشر ، والمختص لنبينا ﷺ نهر في الجنة ، فقد تقدم في كتاب التفسير في تفسير سورة الكوثر الروايات الكثيرة الصريحة في أن الكوثر نهر في الجنة يصب منه الماء في حوض المحشر ، وإطلاق الحوض على ذلك النهر في بعض الروايات مجاز ، ثم اختلفوا في أن الحوض يكون بعد الصراط كما ذهب إليه صاحب القوت وغيره أو قبله كما قال به آخرون ، وأشار الإمام البخاري بذكره بعد الصراط إلى الأول ، وفي حاشية البخاري عن العيني أن للنبي ﷺ حوضين أحدهما قبل الصراط والآخر داخل الجنة ، انتهى ما في الهامش . والظاهر عندي من ملاحظة الروايات أن الكوثر نهر في الجنة والحوض في المحشر يوم القيامة قبل دخول الجنة بل قبل الصراط لأنه إن كان بعد الصراط فكيف وصل إليه المرتدون الذين يحال بينه وبينهم ولم لم يسقطوا في جهنم .

(فلا يظمأ إلخ) والشرب بعد ذلك يكون شرب التلذذ [١] وتنعم لا شرب ارتواء ورفع ظمأ .

(إلا مثل همل النعم) أى لايخلص[٢] فى هؤلاء إلى الجنة إلا آحادهم وأفرادهم كالإبل التى ضلت فلم يرجع إلى البيت إلا قليل منها وهو الذى لم يصل فى خروجه

من مطابقة الحديث بالحديث السابق أصل معروف من أصول التراجم كما تقــدم

(١) أجاد الشيخ قدس سره فى دفع إيراد يرد على الحديث فى بادى الرأى ، وهو أنهم إذا لم يظمأوا بعد ذلك فما بال أسقية الجنة وأنهارها من عسل مصفى والخمر واللبن ؟ قال القارى فى المرقاة : قوله « فلا يظمأ » فيكون شربه فى الجنة تلذذاً كأكله تنعما لقوله تعالى : « إن لك أن لا تجوع فيها ولا تعرى وأنك لا تظمأ فيها ولا تضحى » اه .

(٢) قال الحافظ : يعنى من هؤلاء الذين دنوا من الحوض وكادوا يردونه فصدوا عنه ، والهمل بفتحتين : الإبل بلا راع ، وقال الخطابى : الهمل ما لا يرعى ولا يستعمل ويطلق على الضوال ، والمعنى أنه لا يرده منهم إلا القليل ، لأن الهمل فى الإبل قليل بالنسبة لغيره ، اه . قال العينى قوله . « فلا أراه » بضم الهمزة أى فلا أظن أمرهم أنه يخلص منهم إلا مثل همل النعم وهو ما يترك مهملا لا يتعهد ولا يرعى حتى يضيع ويهلك ، أى لا يخلص منهم من النار إلا قليل ، وهذا يشعر بأنهم صنفان كفار وعصاة ، اه . وفى تقرير المكى قوله « فلا أراه » أى فلا أظن ذلكم المرتدين أن يخلص منهم أحد إلا من غفرالله له بعد المعاتبة لكونه مؤمناً غير مرتد بالكلية فيخرج من زمرتهم ويرجع إلى أهل الجنة مثل همل النعم ، يعنى يجىء إلى أهل الجنة مفزعاً ومخوفاً مثل همل النعم ، اه . وهذا أوضح فى تفسير ألفاظ الحديث ومعنى التشبيه ، ثم قال العينى : قيل لا مطابقة بين الحديث وبين الترجمة على ما لا يخفى ، قلت : ذكره عقيب الحديث السابق لمطابقة بينهما من حيث المعنى فالمطابق للمطابق للشىء : مطابق لذلك الشىء ، اه . قلت : وما ذكره العلامة العينى

عن الطاعة إلى حد الكفر وقد تبين أن هؤلاء كانوا طائفتين : بغاة ومرتدين .

مبسوطاً فى الأصل التاسع والعشرين ، وهو مبنى على رواية « بينا أنا نائم » بالنون ، وأما على رواية « بينا أنا قائم » بالقاف والمراد به قيامه على الحوض ، فالمطابقة بالترجمة ظاهرة ، وقد أقر العلامة العينى بنفسه بأنه أوجه إذ قال قوله « بينا أنا قائم » بالقاف فى رواية الكشميهنى ، وفى رواية الأكثرين بالنون بدل القاف والأول أوجه لأن المراد هو قيامه على الحوض ، ووجه الثانى أنه رأى فى المنام ما سيقع له فى الآخرة ، اه .

كتاب (١) القـــدر

(إن (٢) أحدكم يجمع إلخ) .

---

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره ههنا لأنه أجمل الكلام عليه وعلى الروايات التي وردت فيه في الترمذي في الكوكب ، وفي هامشه عن المرقاة : القدر بفتح الدال وتسكن ما يقدره الله عز اسمه من القضايا ، قال في شرح السنة : الإيمان بالقدر فرض لازم وهو أن يعتقد أن الله خالق أعمال العباد خيرها وشرها وكتبها في اللوح المحفوظ قبل أن خلقهم ، والكل بقضائه وقدره وإرادته ومشيئته غير أنه يرضى الإيمان والطاعة ووعد عليهما الثواب ، ولا يرضى الكفر والمعصية وأوعد عليهما العقاب ، والقدر سر من أسرار الله تعالى لم يطلع عليها ملكاً مقرباً ولا نبياً مرسلا ، ولا يجوز الخوض فيه والبحث عنه بطريق العقل ، بل يجب أن يعتقد أن الله تعالى خلق الخلق فجعلهم فرقتين : فرقة خلقهم للنعيم فضلا وفرقة للجحيم عدلا ، وسأل رجل علياً رضي الله عنه فقال : اخبرني عن القدر ؟ قال طريق مظلم لا تسلكه ، وأعاد السؤال فقال : بحر عميق لا تلجه ، وأعاد السؤال فقال : سر الله خفي عليك فلا تفتشه ، اهـ . وذكر فيه أيضاً تقريراً أنيقاً عن القطب الكنكوهي قدس سره نقلا عن « الإرشاد الرضي » بلسان اردو ، وأجمل الكلام على هذا الباب بنوع من البسط في الأوجز ، وذكر فيه اختلاف العلماء في القضاء والقدر ، والفرق بينهما من أن القدر إجمال كلي في الأزل والقضاء تفاصيله أو عكسه .

(٢) لم يتعرض له الشيخ قدس سره لأنه أجمل الكلام على ذلك في الكوكب وزدته تنبيهاً على اختلافهم كما سيأتي ، وكتب الشيخ في الكوكب قوله « في أربعين

. . . .

يوماً ، وقد ورد فى بعض الروايات أن جميع هذه التحولات تكون فى أربعين يوماً وقد يشاهد غير هذين ، والجواب أن الاول فى أكثر مدة الحمل ، والثانى فى أقله وما بينها لما بينهما ، اهـ . قال القارى فى المرقاة : قوله (يجمع) أى يقرر ويحرز فى رحمها ، وقال فى النهاية : ويجوز أن يريد بالجمع مكث النطفة فى الرحم أربعين يوماً يتخمر فيها حتى يتهيأ للخلق ، قال الطيبى : وقد روى عن ابن مسعود رضى الله عنه فى تفسير هـــذا الحديث إن النطفة إذا وقعت فى الرحم فأراد الله أن يخلق منها بشراً طارت فى بشرة المرأة تحت كل ظفر وشعر ثم تمكث أربعين ليلة ثم تنزل دماً فى الرحم فذلك جمعها ، والصحابة أعلم الناس بتفسير ما سمعوه وأحقهم بتأويله وأكثرهم احتياطاً فليس لمن بعدهم أن يرد عليهم ، قال ابن حجر : والحديث رواه ابن أبى حاتم وغيره ، وصح تفسير الجمع بمعنى آخر وهو ما تضمنه قوله عليه الصلاة والسلام « إن الله تعالى إذا أراد خلق عبد فجامع الرجل المرأة طار ماؤه فى كل عرق وعضو منها فإذا كان يوم السابع جمعه الله ثم أحضره كل عرق له دون (*) آدم « فى أى صورة ماشاء ركبك » ويشهد لهذا المعنى قوله ﷺ لمن قال له ولدت امرأتى غلاماً أسود لعله نزعه عرق ، وأصل النطفة الماء القليل سمى بها المنى لقلته ، وقيل

(*) هكذا فى الأصل وكذا فى الفتح ، وفى الدر المنثور برواية الطبرانى وغيره عن مالك ابن الحويرث : إذا كان اليوم السابع أحضر الله كل عرق بينه وبين آدم ثم قرأ « فى أى صورة ما شاء ركبك » وفى رواية أخرى طويلة عن ابن جرير وغيره عن موسى بن على بن رباح عن أبيه عن جده أن النبى صلى الله عليه وسلم قال له : ما ولد لك ؟ قال يارسول الله ماعسى أن يولد لى ؟ إما غلام وإما جارية ، قال : فمن يشبه ؟ قال يارسول الله ماعسى أن يشبه أباه وإما أمه ، فقال النبى صلى الله عليه وسلم عندها : مه لاتقولن هذا إن النطفة إذا استقرت فى الرحم أحضرها الله كل نسب بينها وبين آدم فركب خلقه فى صورة من تلك الصور ، أما قرأت هذه الآية فى كتاب الله ؟ (فى أى صورة ما شاء ركبك) من نسلك ما بينك وبين آدم ، اهـ .

. . . .

لنطافته أى سيلانه لأنه ينطف نطفاً أى يسيل ، قال الصوفيه : خصوصية الأربعين لموافقته تخمير طينة آدم وميقات موسى ثم أنه يعجن النطفة بتراب قبره كما ورد فى تفسير قوله تعالى « منها خلقناكم » إن الملك يأخـــذ من تراب مدفنه فيبددها على النطفة ، ولكونه سلالة من الطين جاء مختلف الألوان والأخلاق حسب اختلاف أجزاء الطين ، بل بحسب اختلاف المركبات من الطين فيه حرص النملة والفأرة ، وشهوة العصفور ، وغضب الفهد ، وكبر النمر ، وبخل الكلب ، وشره الخنزير ، وحقد الحية ، وغير ذلك من ذمائم الصفات ، وفيه شجاعة الأسد ، وسخاوة الديك ، وقناعة البوم ، وحلم الجمل ، وتواضع الهرة ، ووفاء الكلب ، وبكور الغراب ، وهمة البازى ، ونحوها من محاسن الأخلاق إلى أن قال (ثم يبعث الله إليه) أى إلى خلق أحدكم أو إلى أحدكم يعنى فى الطور الرابع حين ما يتكامل بنيانه ويتشكل أعضاؤه (ملكاً) وفى الأربعين ثم يرسل إليه الملك والمراد بالإرسال أمره بها والتصرف فيها لأنه ثبت فى الصحيحين أنه موكل بالرحم حين كان نطفة أو ذاك ملك آخر غير ملك الحفظ ، فإن قلت : قد ورد فى صحيح مسلم برواية حذيفة ابن أسيد خلاف ابن مسعود كما فى المشارق أنه إذا مر بالنطفة ثنتان وأربعون ليلة بعث الله ملكاً فصورها وخلق سمعها وبصرها وجلدها وعظامها ، ثم يقول يارب أذكر أم أنثى ؟ فيقضى ربك ما شاء ثم يكتب أجله ورزقه ، فعلم منه أن التصوير بعد الأربعين الأولى هو مناف لهذه الرواية ، فجوابه أن لتصرف الملك أوقاتاً ، أحدها حين يكون نطفة ثم ينقلب علقة وهو أول علم الملك بأنه ولد وذلك عقيب الأربعين الأولى . وحينئذ يبعث إليه ربه يكتب رزقه وأجله وعمله وخلقته وصورته ثم يتصرف فيه بتصويره وخلق أعضائه وذلك فى الأربعين الثالثة ، ثم ينفخ فيه الروح فالمراد بتصويرها بعده أنه يكتب ذلك ثم يفعله فى وقت آخر لأن التصوير الأول بعد الأربعين الأولى غير موجود عادة كذا فى شرح مسلم ، ولا يخفى ما فيه ، وقد

. . . .

استفاض بين النساء أن النطفة إذ قدرت ذكراً تتصور بعد الأربعين الأولى بحيث يشاهد منه كل شيء حتى السوءة ، فتحمل رواية ابن مسعود على البنات أو الغالب ، اه. قلت : وبسط الكلام على ذلك الحافظ أشد البسط ، ولهذا الاختلاف أكد الراوى قوله ﷺ بقوله : الصادق المصدوق ، وفى الدر المختار : ولا يستبين خلقه إلا بعد مائة وعشرين يوماً ، قال ابن عابدين : قال فى البحر : المراد نفخ الروح ، وإلا فالمشاهد ظهور خلقه قبلها ، اه . وكون المراد به ما ذكر ممنوع ، وقد وجهه فى البدائع وغيرها بأنه يكون أربعين يوماً نطفة ، وأربعين علقة ، وأربعين مضغة ، وعبارته فى عقد الفرائد قالوا : يباح لها أن تعالج فى استنزال الدم ما دام الحمل مضغة أو علقة ولم يخلق لها عضو وقدروا تلك المدة بمائة وعشرين يوماً ، وإنما أباحوا ذلك لأنه ليس بآدمى ، اه . كذا فى النهر ، أقول : لكن يشكل على ذلك قول البحر : إن المشاهد ظهور خلقه قبل هذه المدة وهو موافق لما فى بعض روايات الصحيح إذا مر بالنطفة ثنتان وأربعون ليلة بعث الله إليها ملكاً فصورها وخلق سمعها وبصرها وجلدها ، وأيضاً هو موافق لما ذكره الأطباء ، فقد ذكر الشيخ داود فى تذكرته أنه يتحول عظاماً مخططة فى اثنين وثلاثين يوماً إلى خمسين ثم يجتذب الغذاء ويكتسى اللحم إلى خمس وسبعين ، ثم تظهر فيه الغاذية والنامية ويكون كالنبات إلى نحو المائة ، ثم يكون كالحيوان النائم إلى عشرين بعدها ، فتنفخ فيه الروح الحقيقية الإنسانية ، انتهى ملخصاً . نعم نقل بعضهم أنه اتفق العلماء على أن نفخ الروح لا يكون إلا بعد أربعة أشهر ، أى عقبها كما صرح به جماعة ، وعن ابن عباس أنه بعد أربعة أشهر وعشرة أيام وبه أخذ أحمد ، ولا ينافى ذلك ظهور الخلق قبل ذلك لأن نفخ الروح إنما يكون بعد الخلق ، وتمام الكلام فى ذلك مبسوط فى شرح الحديث الرابع من الأربعين النووية فراجعه ، انتهى ما فى الشامى .

(قال ابن عباس : هم لها سابقون سبقت لهم السعادة) يعنى بذلك (١) والله أعلم أن المراد بقوله تعالى هم لها سابقون ، تقدير المسابقة لهم لئلا يلزم التكرار ، لأن مسابقتهم إلى العمل قد ذكرت فى الآية من قبل فأراد بذلك تفسير الآية بذلك لئلا يلزم التكرار فافهم .

(باب إلقاء (٢) النذر العبد)

(١) أجاد الشيخ قدس سره فى توضيح كلام ابن عباس ، وحاصل ما أفاده الشيخ أن المراد بقوله « سبقت لهم السعادة » أى فى علم الله تعالى والتقدير ، وعلى هذا فلا يلزم التكرار بقوله تعالى قبله « أولئك يسارعون فى الخيرات » ويناسب الأثر بالترجمة أيضاً فإنه لا يناسب الأثر الترجمة بما قرره الكرمانى ، وأيضاً لا يرد ما أورده الكرمانى إذ قال : فإن قلت تفسير ابن عباس يدل على أن السعادة سابقة والآية على أن الخيرات يعنى السعادة مسبوقة ، قلت : معنى الآية أنهم سبقوا الناس لأجل السعادة ، اه . ويؤيد كلام الشيخ ما قال الحافظ وتبعه القسطلانى وصله ابن أبى حاتم عن ابن عباس فى قوله تعالى : « أولئك يسارعون فى الخيرات وهم لها سابقون » قال « سبقت لهم السعادة » والمعنى أنهم سارعوا إلى الخيرات بما سبق لهم من السعادة بتقدير الله ، اه . وبه فسر صاحب الجلالين إذ قال : قوله « وهم لها سابقون » أى فى علم الله ، اه . وإليه ظاهر ميل البخارى إذ ذكره فى « باب جف القلم » وهو أوجه مما ذكره صاحب الجمل فى تفسير الآية إذ قال : قيل اللام للتعليل أى سابقون الناس لأجلها وتكون هذه الجملة مؤكدة للجملة قبلها وهى « يسارعون فى الخيرات » لأنها تفيد معنى آخر وهو الثبوت والاستقرار بعد ما دلت الأولى على التجدد ، اه .

(٢) لم يتعرض له الشيخ قدس سره لوضوحه بأدنى تأمل وزدته لاختلاف الشراح فى بحث اختلاف النسخ فى ذلك ، قال الحافظ : قوله « باب إلقاء العبد

(قال مجاهد (١) سدى)

النذر إلى القدر، فى رواية الكشميهنى إلقاء النذر العبد ، وفى الأولى النذر بالرفع وهو الفاعل والإلقاء مضاف إلى المفعول وهو العبد وفى الثانية العبد بالنصب وهو المفعول والإلقاء مضاف إلى الفاعل وهو النذر .

ثم قال : وقد اعترض بعض شيوخنا على البخارى فقال : ليس فى واحد من اللفظين المرويين عنه فى الترجمة مطابقة للحديث والمطابق أن يقول إلقاء القدر العبد إلى النذر بتقديم القدر بالقاف على النذر بالنون لأن لفظ الخبر يلقيه القدر بالقاف، كذا قال وكأنه لم يشعر برواية الكشميهنى فى متن الحديث بلفظ (يلقيه النذر) ثم ادعى أن الترجمة مع عدم مطابقتها للخبر ليس المعنى فيها صحيحاً ، انتهى . وما نفاه مردود بل المعنى بين لمن له أدنى تأمل وكأنه استبعد نسبة الإلقاء إلى النذر، وجوابه أن النسبة مجازية وسوغ ذلك كونه سبباً إلى الإلقاء فنسب الإلقاء إليه وأيضاً فهما متلازمان، قال الكرمانى: الظاهر أن الترجمة مقلوبة إذ القدر هو الذى يلقى إلى النذر لقوله فى الخبر يلقيه القدر ، والجواب أنهما صادقان إذ الذى يلقى فى الحقيقة هو القدر وهو الموصل وبالظاهر هو النذر، قال: وكان الأولى أن يقول يلقيه القدر إلى النذر ليطابق الحديث ، إلا أن يقال أنهما متلازمان ، وكأنه أيضاً ما نظر إلى رواية الكشميهنى ، اه . وقال العينى : لو وقف الكرمانى أيضاً على رواية الكشميهنى لما تكلف فيما تعسف ، اه .

(١) لم يتعرض له الشيخ وزدته تنبيهاً على أن نسخة المتن فى النسخ الهندية بلفظ « سدى » بالياء ليس بصحيح ، والصواب نسخة الحاشية سدا بتشديد الدال بعدها ألف ، وعليه بنى الحافظ شرحه إذ قال : كذا للأكثر سداً بتشديد الدال بعدها ألف ، وصله ابن أبى حاتم عن مجاهد فى قوله تعالى : « وجعلنا من بين أيديهم سداً » قال عن الحق ، ووصله عبد بن حميد عن مجاهد فى قوله « سداً » قال عن الحق وقد يترددون ، ورأيته فى بعض نسخ البخارى سدى بتخفيف الدال مقصور ،

(قوله وهدى[1] الأنعام إلخ) .

وعليها شرح الكرمانى فزعم أنه وقع ههنا « أيحسب الإنسان أن يترك سدى » أى مهملا متردداً فى الضلالة ، ولم أر فى شىء من نسخ البخارى إلا اللفظ الذى أوردته ، قال مجاهد : سداً إلى آخره ولم أر فى شىء من التفـــاسير الذى تساق بالأسانيد لمجاهد فى قوله تعالى « أيحسب الإنسان أن يترك سدى » كلاماً ، ولم أر قوله فى الضلالة فى شىء من المنقول بالسند عن مجاهد ، ووقع فى رواية النسفى لضلالة بدل قوله فى الضلالة ، اه ، وفى نسخة العينى : سدى بتخفيف الدال مقصوراً وعليه بنى شرحه ، وتعقب على كلام الحافظ إذ قال : قوله « سدى » أى قال مجاهد فى تفسير سدى فى قوله عز وجل : « أيحسب الإنسان أن يترك سدى » بقوله : « يترددون فى الضلالة » ، وقال بعضهم سداً بتشديد الدال بعدها ألف ، ثم ذكر كلام الحافظ المذكور ثم تعقب عليه بقوله : هذا كلام ينقص آخره أوله لأنه قال أولا ورأيته فى بعض نسخ البخارى سدى بتخفيف الدال ثم قال : ولم أر فى شىء من نسخ البخارى إلا الذى أوردته ، ومع هـذا هو لم يطلع على جميع نسخ البخارى ، وهذا لا يتصور إلا بالتعسف فى النسخ التى فى مدينته ، وأما النسخ التى فى بلاد كرمان وبلخ وخراسان فمن أين يتصور له الاطـــلاع عليها ؟ اه . زاد القسطلانى بعد ذكر كلام الحافظ وتعقب العينى عليه وأجاب فى انتفاض الاعتراض بأن الذى نفى رؤيته قول الكرمانى قوله وقال « أيحسب الإنسان أن يترك سدى » أى مهملا متردداً فى الضلالة ، وأما الذى ذكر أنه رآه فى بعض النسخ فهو مجرد لفظ سدى بالتخفيف فأين التناقض ، اه .

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره وزدته لإشكال قوى وارد فى هذا التفسير لأنه عز اسمه رتب قوله «فهدى» على قوله « قدر » وفسره مجاهد بالشقاوة والسعادة ، ولا يترتب عليه هداية الأنعام لمراتعها ، ولذا قال الكرمانى قوله : وهدى الأنعام لمراتعها فهو تفسير لمثل قوله تعالى « ربنا الذى أعطى كل شىء خلقه ثم هدى » لا للفظ

. . . .

فهدى ، إذ ذلك لا يناسب الشقاء والسعادة ، اهـ . وأشار الحافظ إلى التفصى عن هذا الإشكال بقوله : وتفسير مجاهد هذا للمعنى لا للفظ وهو كقوله تعالى : « ربنا الذى أعطى كل شىء خلقه ثم هدى » اهـ . وبذلك جزم العينى إذ قال : وهدى الأنعام لمراتعها ليس له تعلق بما قبله بل هو تفسير لمثل قوله تعالى : « ربنا الذى أعطى كل شىء خلقه ثم هدى » اهـ . والأوجه فى التفسير ما فى الجلالين إذ قال : (والذى قدر) ماشاء (فهدى) إلى ماقدره من خير وشر ، وقال صاحب الجمل: قوله «قدر» أى أوقع تقديره فى أجناس الأشياء وأنواعها وأشخاصها ومقاديرها لجعل البطش لليد والمشى للرجل ونحو ذلك ، وقوله « فهدى » أى هدى الإنسان ودله لسبيل الخير والشر والسعادة والشقاوة ، وهدى الأنعام لمراعيها ، انتهى مختصراً . ويوجه ذلك ما نقل البخارى عن مجاهد كأنه اختصر فى التفسير فذكر فى الأول فى جملة المقدرات الإنسان ، وفى الثانى الحيوان ، اختصاراً وتمثيلا .

كتاب (١) الأيمان والنذور

---

(١) بسط الكلام على هذا الباب فى الأوجز أشد البسط، وفيه الأيمان بفتح الهمزة جمع يمين ، وأصل اليمين فى اللغة اليد ، وأطلقت على الحلف لأنهم كانوا إذا تحالفوا أخذ كل بيمين صاحبه ، وعرفت شرعا بأنها توكيد الشىء بذكر اسم أو صفة لله تعالى وهذا أخصر التعاريف وأقربها كذا فى الفتح ، وفى الدر المختار : اليمين لغة القوة ، وشرعا عبارة عن عقد قوى به عزم الحالف على الفعل أو الترك فدخل التعليق فإنه يمين شرعا ، اه . وقال الموفق : الأيمان تنقسم خمسة أقسام : أحدها واجب وهى التى ينجى بها إنساناً معصوماً من الهلكة ، والثانى مندوب ، وهو الذى تتعلق به مصلحة من إصلاح بين متخاصمين أو إزالة حقد عن قلب مسلم عن الحالف أو غيره أو دفع شر ، الثالث المباح مثل الحلف على فعل مباح أو تركه ، الرابع المكروه وهو الحلف على فعل مكروه أو ترك مندوب ، الخامس المحرم وهو الحلف الكاذب ومن هذا القسم الحلف على فعل معصية أو ترك واجب ، اه . والنذور جمع نذر مصدر نذر بفتح الذال ينذر بضمها وكسرها وهو لغة الوعد بخير أو شر ، قال الراغب : النذر أن توجب على نفسك ماليس بواجب لحدوث الأمر ، وقال الحافظ : أصله الإنذار بمعنى التخويف وعرفه بأنه إيجاب ماليس بواجب لحدوث أمر ، اه . وقال الموفق : النذر سبعة أقسام : أحدها نذر اللجاج والغضب وهو الذى يخرجه مخرج اليمين للحث على فعل شىء أو المنع منه غير قاصد به النذر ولا القربة ، وحكمه حكم اليمين .

والثانى نذر طاعة وتبرر فهذا يلزم الوفاء به ، وهو على ثلاثة أنواع كما بسط

(باب قول[1] الله « لا يؤاخذكم الله » الآية)

فى الأوجز ، وعندنا الحنفية يصح النذر ، بما له أصل فى الواجبات .

والثالث النذر المبهم وهو أن يقول : لله علىّ نذر تجب فيه الكفارة عند أكثر أهل العلم ، ولا أعلم فيه مخالفاً إلا الشافعى قال : لا ينعقد نذره ولا كفارة فيه ، وحكى الباجى : فيه الاختلاف عند الشافعية .

الرابع نذر المعصية ، فلا يحل الوفاء به إجماعاً ويجب على الناذر كفارة يمين ، وبه قال أبو حنيفة وأصحابه ، وروى عن أحمد ما يدل على أنه لا كفارة عليه وهو مذهب مالك والشافعى .

والخامس نذر المباح كلبس الثوب ، فهذا يتخير الناذر فيه بين فعله فيبر بذلك وإن شاء تركه وعليه كفارة يمين ، وقال مالك والشافعى وأبو حنيفة لا ينعقد نذره .

السادس نذر الواجب كالصلاة ، فقال أصحابنا لا ينعقد نذره وهو قول أصحاب الشافعى والحنفية والمالكية ، وقال الموفق : ويحتمل أن يكون يميناً لأن النبى ﷺ سمى النذر يميناً .

السابع نذر المستحيل فهذا لا ينعقد ولا يوجب شيئاً كنذر صوم الأمس ، وعقد الباب فى صحيح المذهب أن النذر كاليمين وموجبه موجبها إلا فى لزوم الوفاء به إذا كان قربة وأمكنه فعله ، انتهى ما فى الأوجز ملخصاً . وبسط فيه أيضاً فى موضع آخر الكلام على النذر المعلق وأنواعه واختلاف الأئمة فيها .

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره لوضوحه وزدته تنبيهاً على دفع إيراد يرد فى بادى الرأى على الإمام البخارى رحمه الله تعالى أنه ترجم بهذه الآية التى فى سورة الأنعام ، وسيعيد الترجمة بعد اثنى عشر باباً بآية سورة البقرة ، ومؤدى الآيتين واحد فيوهم تكرار الترجمة ، ولا يخرج عن التكرار اختلاف الآيتين إذ مؤداهما واحد ، والجواب أن مقصود البابين مختلف ، فالمقصود من الباب الأول

. . . .

أن ظاهر الآية يدل على أن إيراد القسم واجب ولا يجوز الحنث بحال لأجل المؤاخذة لقوله تعالى : « ولكن يؤاخذكم » فنبه المؤلف بإيراد الروايات الواردة فى الباب على أن الحنث قد يكون أهم من الإبرار وأوكد منه ، بل قد يكون اللج بيمينه آثم من الحنث ، ومقصود الباب الآتى الإشارة إلى اختلافهم فى تفسير يمين اللغو كما يدل عليه الرواية الواردة فيه ، والمسألة خلافية شهيرة بسطت فى الأوجز أشد البسط وذكر فيه ثمانية أقوال للعلماء ، وفيه عن الصاوى: اختلف العلماء فى معنى اللغو فقال الشافعى هو ماسبق إليه اللسان من غير قصد عقد اليمين ، وقال أبو حنيفة ومالك :هو أن يحلف على ما يعتقد فتبين خلافه ، اه . وقول الإمام أحمد يجمعهما كما حكى الموفق عن نص الإمام أحمد أنه قال: اللغو عندى أن يحلف على اليمين يرى أنها كذلك والرجل يحلف ولا يعقد قلبه على شىء ، اه . وجعل ابن الهمام مذهب أحمد موافقاً للحنفية، وروايةله أخرى موافقة للشافعى ، انتهى ملخصاً من الأوجز .

ثم اختلفت الشراح فى معنى قوله « ليس تغنى الكفارة » والأوجه عندى فى معناه أنها ليست بجملة واحدة بل هما جملتان ، إحداهما قوله « ليس » والمعنى ليس الإتيان بالمحلوف بجائز ، وقوله « تغنى الكفارة » جملة مستأنفة ، أى تغنى الكفارة عن الحنث ، ونظير ذلك ما تقدم فى صلح الحديبية من قول سهيل : لا تتحدث العرب أنا أخذنا ضغطة ، وأيضاً تقدم قوله ﷺ فى جواب استئذان عمر لقتل عبد الله بن أبى « لا ، يتحدث الناس أنه كان يقتل أصحابه » وقوله ﷺ فى إنشاد الضالة فى المسجد « لا ردها الله عليك » معروف ، وتقدم فى باب ما يكره من التشديد فى العبادة لاحلوه ، وفى تقرير المكى قوله « فى أهله » يعنى من حلف أن لا يتكلم أهله ثم أصر على يمينه فهو أعظم إثماً منه إذا حنث ، لأن الإصرار لا تغنيه الكفارة وليس له كفارة أصلا ، بخلاف الحنث فإنه تغنيه الكفارة وتزيل إثمه الكفارة ، ولك أن تقول : فهو أى إصراره أعظم إثما من الحنث ، اه .

(ما أنا حملتكم) الظاهر[1] أنه ﷺ كان يمينه يمين الفور[2] والقرينة عليه أنهم طلبوا منه إذا لم يكن عنده شيء وأن يمينه هذه كانت لما لم يكن[3] له شيء من الحملان إذ ذاك فإذا أوجد بعد ذلك وحملهم لم يحنث فى يمينه لأنه كان مقيداً بهذا الوقت الذى لم يكن فيه شيء منها عنده وبذلك يعلم مناسبة قوله بل الله حملكم فإن الله تعالى لما أعطاه ما يحملهم عليه ولم يكن يمينه متضمنة للانتهاء عن هذا الحمل حملهم عليه ونسب هذا الحمل إليه تعالى ، ثم قوله : والله إن شاء الله لا أحلف إلخ ، تعليم للمسألة وجواب على تقدير التسليم بأنى لو كنت حلفت أن لا أحملكم

---

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره ههنا أوجه مما أفاده الشيخ فى كتاب الجهاد فى « باب ومن الدليل على أن الخمس لنوائب المسلمين الخ » .

(٢) ففى الدر المختار : وشرط للحنث فى قوله : إن خرجت فأنت طالق مثلا فله فوراً وهذه تسمى يمين الفور . وتفرد أبو حنيفة رحمه الله بإظهارها ولم يخالفه أحد، انتهى مختصراً. قال ابن عابدين: قوله «انفرد الإمام» وكانت اليمين أولا قسمين: مؤبدة أى مطلقة ، ومؤقتة وهذه مؤبدة لفظاً مؤقتة معنى تتقيد بالحال ، إما بأن تكون بناء على أمر حالى كما مثل ، أو أن تقع جوابا لكلام يتعلق بالحال كما فى إن تغديت ، وقوله لم يخالفه أحد كذا فى البحر عن المحيط ، لكن نقل فى الفتح عن زفر والشافعى الحنث بها اعتباراً لإطلاق اللفظ إلى آخر ما بسطه .

(٣) وهو نص قوله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم: « وما عندى ما أحملكم » وفى هامش الهندية عن الكرمانى والخير الجارى: ويحتمل أن يريد أنه لا يحملهم فى ذلك الوقت إلا أن يرد عليه مال فى ثانى الحال فإنه يعطيهم ويحملهم عليه ، اهـ . وسيأتى قريباً فى « باب اليمين فيما لا يملك » عن تقرير المكى أن اليمين لم تكن منعقدة لعدم الإبل فى ملكه حين الحلف ، اهـ . قال العينى : وذلك كان فى غزوة تبوك قال الله تعالى : « ولا على الذين إذا ما أتوك لتحملهم » الآية .

مطلقة نكنت تركت اللحاح (١) على مقتضاها وكفرت وأتيت الذى هو خير فكيف وليس يمينى تتعرض عنه ، والله ولى التوفيق .

قوله (وقال(٢) ابن عيينة إلخ)

---

(١) كذا فى الأصل بمهملتين والظاهر اللجاج بالجيمين ، قال صاحب المجمع : قوله « إذا استلج أحدكم بيمينه إلخ » هو استفعل من اللجاج ، اه .

(٢) لم يتعرض له الشيخ قدس سره لوضوحه وزدته تنبيهاً على بيان غرض المؤلف بذكر هذه الأسانيد وهو الإشارة إلى اختلاف الرواة فى أن الحديث من مسند ابن عمر أو مسند عمر ، بسط الكلام عليه الحافظ فى الفتح ولخص كلامه فى الأوجز ، وفيه بعد بسط الاختلاف عن الحافظ قال : ويشبه أن يكون ابن عمر سمع المتن من النبى صلى الله عليه وسلم والقصة التى وقعت لعمر منه فحدث به على الوجهين ، اه .

ثم لا يذهب عليك أن حديث زهدم الآتى لا مناسبة له للترجمة على الظاهر ، ولذا قال الكرمانى : فإن قلت ما وجه مناسبته بالترجمة ؟ قلت : الظاهر أن هذا الحديث كان على الحاشية فى الباب السابق ونقله الناسخ إلى هذا الباب ، أو أن البخارى استدل به من حيث أنه ﷺ حلف فى هذه القصة مرتين : أولا عند الغضب وآخراً عند الرضا ، ولم يحلف إلا بالله ، فدل على أن الحلف إنما هو بالله على الحالتين ، اه . وقال الحافظ : قال ابن المنير أحاديث الباب مطابقة للترجمة إلا أحاديث أبى موسى ، لكن يمكن أن يقال إن النبى ﷺ أخبر عن أيمانه أنها تقتضى الكفارة ، والذى يشرع تكفيره ما كان الحلف فيه بالله تعالى فدل على أنه لم يكن يحلف إلا بالله تعالى ، اه . وتعقب العلامة العينى على كلام الكرمانى وقال : هذا الذى ذكره ليس فيه بيان المطابقة ، ثم قال : ويمكن أن يوجه وجه المطابقة وإن كان فيه بعض التعسف بأن الترجمة لما كانت فى الحلف بالآباء وذكر حديثين مطابقين لها ذكر هذا الحديث تنبيهاً على أن الحلف إذا لم يكن بالآباء ونحو ذلك

(باب من[1] حلف وإن لم يحلف)

لا يكون إلا بالله ، اه . وأنت خبير بأن توجيه العينى هو مؤدى توجيه الكرمانى، واقتصر القسطلانى على توجيه الكرمانى ولم يزد عليه ، وقال السندى بعد نقل توجيه الكرمانى مختصراً : والأحسن أن يقال إن قوله ﷺ : « والله لا أحلف على يمين إلخ » يدل على أن يمينه كانت منعقدة واليمين بغيره تعالى لا تنعقد فكان يمينه مطلقاً بالله لا بغيره تعالى ، اه . وسكت عنه الشيخ المكى واللاهورى وصاحب الفيض فى تقاريرهم ، والأوجه عند هذا العبد الضعيف أن الإمام البخارى أشار بذكر الكفارة فى حديث زهدم وعدم ذكرها فى حديث الحلف بالآباء أنه لا تكون الكفارة فى الحلف بالآباء ، والمسألة إجماعية كما بسط فى الأوجز أن الحلف بالآباء لا تنعقد ولا تجب به الكفارة فتدبر .

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره وزدته تنبيهاً على بيان غرض المصنف بالترجمة ، وهو أن الظاهر عند هذا العبد الضعيف الرد على من كره الحلف بدون التحليف كما حكى الحافظ عن بعض الشافعية إذ قال : وقد أطلق بعض الشافعية أن اليمين بغير استحلاف تكره فيما لم يكن طاعة ، والأولى أن يعبر بما فيه مصلحة ، قال ابن المنير : مقصود الترجمة أن يخرج مثل هذا من قوله تعالى : « ولا تجعلوا الله عرضة لأيمانكم » يعنى على أحد التأويلات فيها لئلا يتخيل أن الحالف قبل أن يستحلف يرتكب النهى ، فأشار إلى أن النهى يختص بما ليس فيه قصد صحيح كتأكيد الحكم ، اه . وبهذا يظهر الجواب عما يشكل على أحاديث الباب ما ورد من ذم الحلف بدون التحليف كما ورد فى حديث : « خير القرون قرنى » وفيه ذم قوم يشهدون ولا يستشهدون ، ذكره صاحب المشكاة برواية الشيخين عن عمران ابن حصين، وقال : وفى رواية «يحلفون ولا يستحلفون » قال القارى : أى يحلفون من غير ضرورة داعية إليه ومن غير حاجة باعثة عليه ، اه . وأخرج مسلم بروايتى أبى عوانة وهشام عن قتادة وقال فى آخره : وزاد فى حديث هشام « ويحلفون

(باب لا يقول(١) ماشاء الله وشئت)

ولا يستحلفون ، وفى الأوجز برواية ابن حبان : ثم يفشو الكذب حتى يحلف الرجل على يمين قبل أن يستحلف ، اه . ويظهر الجواب عما تقدم فى كلام الحافظ أن النهى يختص بما ليس فيه قصد صحيح وبما تقدم فى كلام القارى من أن النهى إنما هو عما ليس فيه ضرورة داعية .

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره لوضوحه ، وزدته لمزيد الوضوح فى ذكر لفظ « هل » وأطال الكرمانى الكلام على أن نسخ البخارى لم يهذب وبقى عليه مواضع مبيضة ، قال الحافظ : هكذا بت الحكم فى الصورة الأولى وتوقف فى الصورة الثانية ، وسببه أنها وإن كانت وقعت فى حديث الباب الذى أورده مختصراً وساقه مطولا فيما مضى ، لكن إنما وقع ذلك من كلام الملك على سبيل الامتحان للمقول له فتطرق إليه الاحتمال ، اهـ . قال العينى : قوله « وهل يقول أنا بالله وبك(*) » ذكره بالاستفهام لعدم ثبوت أحد الأمرين عنده وهما جواز القول بذلك وعدمه ، ولكن روى عبد الرزاق عن إبراهيم النخعى أنه كان يكره أن يقول أعوذ بالله وبك حتى يقول ثم بك ، والعلة فى ذلك ما ذكرناه وهو أن بالواو يلزم الاشتراك وبكلمة ثم لا يلزم لأن مشيئة الله متقدمة ، اه . وقال القسطلانى : وإنما منع من ذلك لأن فيه تشريكا فى مشيئة الله تعالى وهى منفردة بالله تعالى بالحقيقة وإذا نسبت لغيره فبطريق المجاز ، وفى حديث النسائى وابن ماجة عن ابن عباس رفعه : « إذا حلف أحدكم فلا يقل ما شاء الله وشئت ولكن يقول ما شاء الله ثم شئت » قال الخطابى : أرشدهم ﷺ إلى الأدب فى تقديم مشيئة الله على مشيئة من سواه واختارها بثم التى للنسق والتراخى بخلاف الواو التى هى للاشتراك ، اه . ثم قال الحافظ : مناسبة إدخال هذه الترجمة فى كتاب الأيمان من جهة ذكر الحلف فى بعض

(*) كذا فى الأصل بالواو ١٢ ز .

(باب قوله تعالى وأقسموا إلخ)

يعنى بذلك(١) أن القسم يمين أيضاً .

طرق حديث ابن عباس ، ومن جهة أنه قد يتخيل جواز اليمين بالله ثم بغيره على وزان ما وقع فى قوله « أنا بالله ثم بك » فأشار إلى أن النهى ثبت عن التشريك وورد بصورة الترتيب على لسان الملك وذلك فيما عدا الأيمان ، أما اليمين بغير ذلك فثبت النهى عنها صريحاً فلا يلحق بها ماورد فى غيرها والله أعلم ، اه. وما أشار إليه الحافظ من حديث ابن عباس تقدم قريباً عنه رفعه : « إذا حلف أحدكم فلا يقل ما شاء الله وشئت » الحديث .

(١) وبذلك جزم فى تقرير المكى إذ قال : قوله « تقسم عليه » فعلم أن القسم حلف وهو الغرض فى هذا الباب ، انتهى . وهو الظاهر من الروايات الواردة فى الباب وبذلك جزم ابن المنير كما حكاه الحافظ إذ قال : قال ابن المنير فى الحاشية : مقصود البخارى الرد على من لم يجعل القسم بصيغة أقسمت يميناً ، قال : فذكر الآية وقد قرن فيها القسم بالله ثم بين أن هذا الاقتران ليس شرطاً بالأحاديث فإن فيها أن هذه الصيغة بمجردها تكون يميناً ، تتصف بالبر وبالندب إلى إبرارها من غير الحالف وفيما قال نظر ، والذى يظهر أن مراد البخارى أن يقيد ما أطلق فى الأحاديث بما قيد به فى الآية ، انتهى . قلت : وما ذكر الحافظ من النظر فى قول ابن المنير مصير منه إلى مسلكه ، فإن مسلك الإمام الشافعى أنه ليس بقسم كما سيأتى ، ولذا قال قبل ذلك : إن قوله « لا تقسم » إشارة إلى الرد على من قال : إن من قال أقسمت انعقدت يميناً ، والمسألة خلافية شهيرة ، قال الحافظ : قال ابن المنذر : اختلف فيمن قال أقسمت بالله أو أقسمت مجردة ، فقال قوم : هى يمين وإن لم يقصد ، وممن روى ذلك عنه ابن عمر وابن عباس وبه قال الثورى والكوفيون ، وقال الأكثرون : لا تكون يميناً إلا أن ينوى ، وقال مالك أقسمت بالله يمين ، وأقسمت

(باب إذا قال أشهد بالله)

يعنى بذلك(١) أنه يمين أيضاً

مجردة لا تكون يميناً إلا إن نوى ، وقال الإمام الشافعى : المجردة لا تكون يميناً أصلا ولو نوى ، وأقسمت بالله إن نوى تكون يميناً ، وقال إسحاق لا تكون يميناً أصلا ، وعن أحمد كالأول ، وعنه كالثانى ، وعنه إن قال قسما بالله فيمين جزماً ، لأن التقدير أقسمت بالله قسما ، وكذا لو قال إليه بالله ، انتهى . وسيأتى كلام الموفق فى الباب الآتى .

(١) والمسألة خلافية أيضاً ، قال الحافظ: قوله « باب إذا قال : أشهد بالله إلخ » أى هل يكون حالفاً ، وقد اختلف فى ذلك ، فقال الحنفية والحنابلة نعم ، والراجح عند الحنابلة : ولو لم يقل بالله إنه يمين وهو قول ربيعة ، وعند الشافعية : لا يكون يميناً إلا إن أضاف إليه بالله ، ومع ذلك فالراجح أنه كناية فيحتاج إلى القصد وهو نص الشافعى فى المختصر ، وعن مالك كالروايات الثلاث ، انتهى مختصرا . وما يظهر من كلام الحافظ أن مذهب الحنفية مقيد بالله ، ولذا قابله بالراجح من مذهب أحمد ، ولذا عزا إلى مالك الروايات الثلاث ليس بصحيح فإن مذهب الحنفية العموم ، ولذا قال القسطلانى : هو يمين عند الحنفية والحنابلة ولو لم يقل بالله ، انتهى. وفى الهداية : ولو قال أقسم أو أقسم بالله أو أشهد أو أشهد بالله فهو حالف لأن هذه الألفاظ مستعملة فى الحلف، والشهادة يمين ، قال الله تعالى : « قالوا نشهد إنك لرسول الله » ثم قال : « اتخذوا أيمانهم جنة » ، انتهى مختصراً . وقال الموفق : أو يقول : أقسم بالله أو أشهد بالله أو أعزم بالله ، هذا قول عامة الفقهاء ولا نعلم فيه خلافا سواء نوى اليمين أو أطلق ، لأنه لو قال بالله ولم يقل أقسم ولا أشهد ولم يذكر الفعل كان يميناً وإنما كان يميناً لتقدير الفعل قبله لأن الباء تتعلق بفعل مقدر ، فإذا أظهر الفعل ونطق بالمقدر كان أولى بثبوت حكمه وقد ثبت له عرف

ودلالة الرواية على الترجمة [بياض[1] فى الأصل] .

الاستعمال ، قال الله تعالى : « فيقسمان بالله » وقال تعالى : « وأقسموا بالله » وقال « فشهادة أحدهم أربع شهادات بالله إنه لمن الصادقين » ويقول الملاعن فى لعانه : أشهد بالله إنى لمن الصادقين ، وتقول المرأة أشهد بالله إنه لمن الكاذبين ، وأنشد أعرابى عمر : أقسم بالله لتفعلنه ، ثم قال : وإن قال أقسمت أو آليت أو حلفت أو شهدت لأفعلن ولم يذكر بالله ، فعن أحمد روايتان إحداهما أنها يمين ، وسواء نوى اليمين أو أطلق ، وروى ذلك عن عمر وابن عباس وأبى حنيفة وأصحابه ، وعن أحمد: إن نوى اليمين بالله كان يميناً وإلا فلا ، وهو قول مالك لأنه يحتمل القسم بالله وبغيره فلم تكن يميناً حتى يصرفه بنيته إلى ما تجب به الكفارة ، وقال الشافعى ليس بيمين وإن نوى إلى آخر ما بسط من الدلائل .

(١) بياض فى الأصل بقدر سطر ، وقال العينى : مطابقته للترجمة لا تتأتى إلا من قول إبراهيم « وكان أصحابنا إلخ » لأن معنى قوله « أن نحلف بالشهادة » أشهد بالله ، انتهى . وقال الحافظ قال أبو عبيد : الشاهد يمين الحالف فمن قال أشهد فليس بيمين ، ومن قال أشهد بالله فهو يمين ، وقد قرأ الضحاك : « اتخذوا إيمانهم » بكسر الهمزة وهى تدفع قول من حمل الشهادة على اليمين ، وإلى ذلك أشار البخارى حيث أورد حديث الباب « تسبق شهادة أحدهم إلخ » فإنه ظاهر فى المغايرة بين الشهادة والحلف ، انتهى . قوله « تسبق شهادة أحدهم يمينه إلخ » قال الطحاوى : أى يكثرون الأيمان فى كل شىء حتى يصير لهم عادة فيحلف أحدهم حيث لا يراد منه اليمين ومن قبل أن يستحلف ، وقال غيره : المراد يحلف على تصديق شهادته قبل أدائها أو بعده ، وهذا إذا صدر من الشاهد قبل الحكم سقطت شهادته ، وقيل : المراد التسرع إلى الشهادة واليمين والحرص على ذلك حتى لا يدرى بأيهما يبدأ لقلة مبالاته ، انتهى .

(باب الحلف[1] بعزة الله وصفاته)

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره وزدته تنبيهاً على اختلاف الأئمة فى ذلك كما بسط فى الأوجز أشد البسط ، وفيه قال الموفق أجمع أهل العلم على أن من حلف بالله عز وجل فقال والله وبالله فحنث أن عليه الكفارة ، قال ابن المنذر : من حلف باسم من أسماء الله تعالى فحنث أن عليه الكفارة ، ولا نعلم فى هذا خلافاً إذا كان من أسماء الله عز وجل التى لا يسمى بها سواه ، وأسماء الله عز وجل تنقسم ثلاثة أقسام : أحدها ما لا يسمى به غيره نحو قوله : والله ، والرحمن ، والأول الذى ليس قبله شىء ، والآخر الذى ليس بعده شىء وغير ذلك ، فالحلف بهذا يمين بكل حال ، والثانى ما يسمى به غير الله تعالى مجازاً وإطلاقه ينصرف إلى الله عز اسمه مثل : الخالق والرازق ونحوهما ، فهذه يسمى به غير الله مجازاً لقوله تعالى : « وتذرون أحسن الخالقين » وقوله تعالى : « فارزقوهم منه » فهذا إن نوى به اسم الله تعالى أو أطلق كان يميناً ، وإن نوى به غيره لم يكن يميناً وهذا مذهب الشافعى ، والثالث ما يسمى به الله تعالى وغيره ولا ينصرف إليه بإطلاقه كالحى والعالم ونحوهما فهذا إن قصد به اليمين باسمه تعالى كان يميناً وإن أطلق أو قصد غير الله تعالى لم يكن يميناً فيختلف هذا القسم والذى قبله فى حالة الإطلاق ، وقال القاضى والشافعى فى هذا القسم : لا يكون يميناً وإن قصد به اسم الله تعالى ، والقسم بصفاته تعالى أيضاً تنقسم ثلاثة أقسام : أحدها ماهو صفات لذات الله تعالى لا يحتمل غيرها كعزة الله تعالى وعظمته وجلاله ، فهذه تنعقد بها اليمين فى قولهم جميعاً . والثانى ما هو صفات للذات ويعبر به عن غيرها مجازاً كعلم الله وقدرته فمتى أقسم بها كان يميناً وبهذا قال الشافعى ، وقال أبو حنيفة : إذا قال «وعلم الله» لا يكون يميناً لأنه يحتمل المعلوم . الثالث ما لا ينصرف بإطلاقه إلى صفة الله تعالى لكن ينصرف بإضافته إلى الله سبحانه لفظاً أو نية كالعهد والميثاق والأمانة ونحوها فهذا لا يكون يميناً إلا بإضافة أو نية ، وإن قال لعمر الله فهى

(باب إذا حنث[1] إلخ)

يمين، وبه قال أبو حنيفة، وقال الشافعي إن كان قصد اليمين فهي يمين وإلا لا ، انتهى ملخصا من الأوجز . وبسط فيه أيضا الكلام على الأسماء والصفات الأخر ، وحكى القسطلاني في « لعمر الله » مذهب مالك موافقاً للحنفية ، وسيبوب المصنف « باب قول الرجل لعمر الله » وفي الأوجز عن الدر المختار القسم بالله تعالى وباسم من أسمائه ولو مشتركا تعورف الحلف به أو لا على المذهب أو بصفة من صفاته تعالى يحلف بها عرفاً ، صفة ذات أو صفة فعل ، فإن الأيمان مبنية على العرف ، فما تعورف الحلف به فيمين وما لا فلا ، انتهى مختصراً . والبسط في الأوجز .

(١) قال الموفق : وجملة ذلك أن من حلف أن لا يفعل شيئاً ففعله ناسياً فلا كفارة عليه نقله عن أحمد الجماعة إلا في الطلاق والعتاق فإنه يحنث ، هذا ظاهر المذهب ، وعن أحمد رواية أخرى أنه لا يحنث في الطلاق والعتاق أيضاً ، وهذا قول إسحق وغيره ، قالوا لا حنث على الناسي في طلاق ولا غيره وهو ظاهر مذهب الشافعي لقوله تعالى : « وليس عليكم جناح فيما أخطأتم به ولكن ما تعمدت قلوبكم » وقال النبي ﷺ : « إن الله تجاوز لأمتي عن الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه » وعن أحمد رواية أخرى أنه يحنث في الجميع وتلزمه الكفارة في اليمين المكفرة . وهو قول مالك وأصحاب الرأي وغيرهم ، والقول الثاني للشافعي ،انتهى مختصراً . وقال الحافظ : وقد اختلف السلف في ذلك على مذاهب ، ثالثها التفرقة بين الطلاق والعتاق فتجب فيه الكفارة مع الجهل والنسيان بخلاف غيرهما من الأيمان ، فلا تجب، وهذا قول عن الإمام الشافعي ورواية عن أحمد ، والراجح عند الشافعية التسوية بين الجميع في عدم الوجوب، وعن الحنابلة عكسه وهو قول المالكية والحنفية، وقال ابن المنذر كان أحمد يوقع الحنث في النسيان في الطلاق حسب ، ويقف عما سوى ذلك ، انتهى .

وجملة ما ساقه ههنا من الروايات لايدل شیء منها علی نفی الكفارة (١) ، فإن أراد إثبات أنه لا كفارة فی هذا الحنث فغير مسلم لعدم الثبوت ، وإن أراد إثبات أنه لا معصية فيه فهو مسلم ، وإثبات ذلك بالروايات موجه وإنما أورد فيه حديث الأعرابی (٢) المخفف فی صـــلاته لدلالته علی أنه ﷺ عذره بالجهل ولم يأمره بالإعادة فی الصلوات التی صلاها قبل ذلك ، وأيضاً فإنه ﷺ أمره بإعادة هذه

(١) اختلفوا فی غرض الإمام البخاری بالترجمة ، قال الحافظ : قال المهلب حاول البخاری فی إثبات العذر بالجهل والنسيان ليسقط الكفارة والذی يلائم مقصوده من أحاديث الباب الأول ، وحديث من أكل ناسياً ، وحديث نسيان التشهد الأول ، وقصة موسی عليه السلام ، فإن الخضر عذره بالنسيان وهو عبد من عباد الله فالله أحق بالمسامحة ، قال : وأما باقية الأحاديث ففی مساعدتها علی مراده نظر ، قال الحافظ : ويساعده أيضاً حديث عبد الله بن عمرو وحديث ابن عباس فی تقديم بعض النسك علی بعض فإنه لم يأمر فيه بالإعادة بل عذر فاعله بجهل الحكم ، وقال غيره : بل أورد البخاری أحاديث الباب علی الاختلاف إشارة إلی أنها أصول أدلة الفريقين ليستنبط كل أحد منهما ما يوافق مذهبه كما صنع فی حديث جابر فی قصة جمله ، فإنه أورد الطرق علی اختلافها وإن كان قد بين فی الآخر أن إسناد الاشتراط أصح وكذا قول الشعبی فی قدر الثمن ، وبهذا جزم ابن المنير فی الحاشية فقال : أورد الأحاديث المتجاذبة ليفيد الناظر مظان النظر ومن ثم لم يذكر الحكم فی الترجمة بل أفاد مراد الحكم والأصول التی تصلح أن يقاس عليها ، وهو أكثر إفادة من قول المجتهد ، فی المسألة قولان وإن كان لذلك فائدة ، انتهی ملخصاً . قال الحافظ : والذی يظهر لی أن البخاری يقول بعدم الكفارة مطلقاً وتوجيه الدلالة من الأحاديث التی ساقها ممكن ، انتهی ما فی الفتح .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره من مناسبة حديث المسیء بالباب أوجه مما قاله العينی ، وما أفاده العينی بعيد جداً إذ قال : قيل لا مطابقة بين هذا الحديث والترجمة

الصلاة ولم يقل له إنك عصيت أو اقترفت بصلاتك هذه ذنباً فعلم أن الجاهل لا يؤاخذ فكذا الناسى لاتحادهما(١) عند هؤلاء الكرام وإن فرق(٢) بين حكميهما الأئمة الأعلام من الحنفية أصحاب التقى والنهى والأحلام .

وليس فيه ذكر يمين ، قلت : هذا الحديث قد مضى فى كتاب الصلاة فى « باب وجوب القراءة للإمام والمأموم » وفيه : وقال « والذى بعثك بالحق ما أحسن غيره » فيدخل فى الباب من هذه الحيثية ، انتهى . وتبعه القسطلانى وأكده إذ قال: والحديث سبق فى باب وجوب القراءة وليس فيه مطابقة لما ترجم له ههنا ، نعم فى « باب وجوب القراءة » : والذى بعثك بالحق ما أحسن غير ، فبهذا تحصل المطابقة ، وأورد المصنف هذه الرواية ههنا العارية عن هذه الزيادة تشحيذاً للأذهان رحمه الله تعالى ما أدق نظره ، انتهى . وأنت خبير بأن ذكر لفظ اليمين فى الحديث لا يغنى عن التقريب ، وقال الحافظ فى حديث المسىء أنه ﷺ لو لم يعذره بالجهل لما أقره على إتمام الصلاة المختلة ، لكنه لما رجا أنه يتفطن لما عابه عليه أمره بالإعادة ، فلما علم أنه فعل ذلك عن جهل بالحكم علمه ، وليس فى ذلك متمسك لمن قال بوجوب الكفارة فى صورة النسيان ، اه . وأنت خبير بأنه ﷺ أمر بالإعادة بمرات فلو كان الجهل عذراً لما أمره بالإعادة بل كان يكتفى بالتعليم .

(١) وهكذا فى تقرير المكى إذ قال : قوله « وفيما أخطأتم » الخطأ والنسيان والجهل واحد عندهم ، اه . قال ابن رشد : ان مالكاً يرى الساهى والمكره بمنزل العامد ، والشافعى يرى أن لاحنث على الساهى ولا على المكره ، اه . وقال المناوى فى شرح الجامع الصغير تحت حديث : « إن الله تجاوز عن أمتى الخطأ والنسيان » الحديث ، المراد رفع الإثم وفى ارتفاع الحكم خلف ، والشافعى كالجهور على الارتفاع ، اه .

(٢) كما تقدم الكلام فى ذلك فى كتاب الصوم فى « باب الصائم إذا أكل أو شرب ناسياً »

(فزاد أو نقص) لا يقال(١) إنه مصرح فيما بعد بما هو نص فى أنه كان ثمة نقصان لا زيادة ، وهو قوله: « أقصرت الصلاة إلخ » فلا معنى للوهم والترديد بين الزيادة والنقصان لأنا نقول قد جرت عادتهم فى الروايات أنهم يبنون سوق الرواية فى أمثال ذلك على أحد الاحتمالين لما فيه من التخفيف وترك الإطالة ، فإنه لو وردا فى كلة لأدى إلى تطويل ، ونظيره ما سبق فى رواية الأقرع فإنهم ترددوا فى تعيين الإبل والبقر : لأى الاثنين البقر وللآخر الإبل ؟ ومع ذلك فسردوا باقى الرواية على أحد الاحتمالين لا لأنه تعيين عنده بل للعلم بالتردد بأول ما ذكروه من الترديد ، والله تعالى أعلم .

---

(١) لله در الشيخ قدس سره ما أجاد فى توجيه الكلام وعلى هذا فلا يشكل أن ما يأتى من قوله أقصرت الصلاة يعين أحد الاحتمالين لأن قوله أقصرت الصلاة بيان لأحد الاحتمالين من الزيادة والنقصان، والاحتمال الثانى ظهر من الترديد الأول من قوله زاد أو نقص ، ونظير ذلك ما تقدم فى حديث الأبرص والأقرع ، ويؤيد كلام الشيخ ما تقدم فى أبواب القبلة من حديث جرير عن منصور عن إبراهيم عن علقمة قال: قال عبد الله صلى النبى ﷺ ، قال إبراهيم لا أدرى زاد أو نقص، فلما سلم قيل له : يارسول الله أحدث فى الصلاة شىء ؟ قال : وما ذاك ؟ قالوا صليت كذا وكذا فثنى رجله واستقبل وسجد سجدتين ثم سلم ، فلما أقبل علينا بوجهه قال : إنه لو حدث فى الصلاة شىء لنبأتكم به ، ولكن إنما أنا بشر مثلكم أنسى كما تنسون ، فإذا نسيت فذكرونى ، وإذا شك أحدكم فى صلاته فليتحر الصواب فليتم عليه ثم يسلم ثم يسجد سجدتين ، قال الحافظ : قوله « لا أدرى زاد أو نقص » أى النبى ﷺ ، والمراد أن إبراهيم شك فى سبب سجود السهو المذكور هل كان لأجل الزيادة أو النقصان ؟ لكن سيأتى فى الباب الذى بعده من رواية الحكم عن إبراهيم بإسناده هذا أنه صلى خمساً وهو يقتضى الجزم بالزيادة ، فلعله شك لما حدث منصور أو تيقن لما حدث الحكم أيضاً ، اه . وهذا يؤيد كلام الشيخ فى أن الراوى تردد

(ويقف فى هذا المكان) ثم فسر (١) الوقوفين بقوله لا أدرى .

فى الأمرين ولم يكن القصر متعيناً بل نص الروايات، المذكورة الزيادة ، وهذا أوجه مما قاله الكرمانى إذ قال : قوله « وهم » أى فى الزيادة والنقصان ، فإن قلت: لفظ أقصرت الصلاة صريح فى أنه نقص ، قلت : هذا خلط من الراوى وجمع بين الحديثين وقد فرق بينهما على الصواب كما فى كتاب الصلاة ، قال فى « باب استقبال القبلة » عن عبد الله عن النبى ﷺ قال إبراهيم : لا أدرى زاد أو نقص فلما سلم قال له : يارسول الله أحدث فى الصلاة شىء ؟ قال لا وما ذاك ؟ قالوا صليت كذا وكذا إلخ، وقال فى « باب سجود السهو» عن أبى هريرة أن رسول الله ﷺ انصرف من اثنتين فقال له ذو اليدين أقصرت الصلاة أم نسيت ؟ ويحتمل أن يجاب بأن المراد من القصر لازمه وهو التغيير ، فكأنه قال: أغيرت الصلاة من وضعها ؟ اه .
وتبع العلامة العينى والقسطلانى الكرمانى ولم يزيدا عليه شيئاً . كما تقدم فى أواخر كتاب الأنبياء فى « باب حديث أبرص وأقرع » لكن تقدم هناك ترجيح الإبل فى الأول لمعان تقدمت هناك .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره فى بيان المراد بالوقوف مجمل يوضحه ما فى تقرير المكى إذ قال : قوله «يقف» أى وكان يتوقف فى الرخصة أنها عامة أو خاصة ،اه . وما فى تقرير المكى يوضحه ما قال الشيخ ، ثم فسر الوقوفين بقوله : لا أدرى ، وقالت الشراح معنى قوله «ثم يقف» أى يترك بقية الحديث وهو قوله ﷺ «ضح به أنت » ، قال العينى : قوله « يقف » أى يترك تكملته ويقول : لا أدرى أبلغت الرخصة ؟ وهى قوله ﷺ « ضح بالعناق الذى عندك » اه . وقد تقدم فى كتاب الأضاحى من رواية أيوب عن ابن سيرين عن أنس بن مالك قال : « قال النبى ﷺ يوم النحر : من كان ذبح قبل الصلاة فليعد ، فقام رجل فقال : يارسول الله إن هذا يوم يشتهى فيه اللحم ، وذكر جيرانه وعندى جذعة خير من شاتى لحم فرخص له فى ذلك ، فلا أدرى أبلغت الرخصة من سواه أم لا ؟

(باب اليمين(١) فيما لا يملك)

(باب إذا قال(٢) والله لا أتكلم اليوم إلخ)

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره ، ولكن تعرض له الشيخ المكى فى تقريره إذ قال : قوله « باب اليمين إلخ » غرضه أن اليمين فيما لا يملك وفى المعصية واليمين فى حالة الغضب لا ينعقد أصلا ، وقوله « أن لا يحملنا ثم حملنا » فعلم أن اليمين لم تكن منعقدة لعدم الإبل فى ملكه حين الحلف ، قوله « فرجع » فعلم أن اليمين لم تكن منعقدة ولهذا لم يكفر ، قلنا قد كفر ، اه . قلت : وهذا مبنى على تبويب البخارى وإلا فالمسألة فى الكفارة فى هذه الأمور خلافية ، وما أفاده الشيخ المكى من قوله « قلنا قد كفر » به جزم الصاوى على الجلالين ، وقال الرازى فى مسائل تفسير الآية الثامنة : مذهب جمهور الفقهاء أن من حلف على يمين فرأى غيرها خيراً منها أنه ينبغى له أن يأتى الذى هو خير ثم يكفر عن يمينه ، وقال بعضهم إنه يأتى بالذى هو خير ، وذلك كفارته ، واحتج ذلك القائل بالآية بأنه تعالى أمر أبا بكر بالحنث ولم يوجب عليه كفارة ، والجواب عنه أنه تعالى لم يذكر أمر الكفارة لا نفياً ولا إثباتاً لأن حكمه كان معلوماً فى سائر الآيات ، انتهى مختصراً .

ثم لا يذهب عليك أن العلامة الكرمانى خالف الشيخ المكى فى غرض البخارى إذ قال : ميل البخارى الانعقـــاد والوجوب حيث سلكهما فى سلك الغضب ، اه .

(٢) لم يتعرض له الشيخ قدس سره وزدته لكلام الشيخ المكى عليه كما سيأتى قريباً وتوضيحاً للاختلاف الوارد فيه كما فى حاشية البخارى الهندية ففيها قوله : « فهو على نيته » يعنى إن قصد بالكلام ما هو كلام عرفاً لا يحنث بهذه الأذكار والقراءة والصلاة ، وإن قصد الأعم يحنث بها [كرمانى] قال ابن المنير : معنى قول البخارى « على نيته » أى العرفية ، قال : ويحتمل أن يكون مراده لا يحنث بذلك

(باب إن حلف [1] ألاّ يشرب نبيذاً إلخ)

إلا إن نوى إدخاله فى نيته ولم يتعرض لما إذا أطلق ، والجمهور على أنه لايحنث ، وعن الحنفية يحنث خارج الصلاة كذا فى الفتح ، وقوله « أفضل الكلام » فإن قلت : ما وجه مناسبته بكتاب اليمين ؟ قلت : غرض البخارى بيان أن الأذكار ونحوها كلام وكلمة فيحنث بها ، انتهى مافى الهامش مختصراً . وفى تقرير المكى قوله « على نيته » لأنه لا يقال لهذه المذكورات كلام ولا كلمة فى العرف ، إنما يقال لها الأذكار ، نعم لو نوى صح نيته لأنها يطلق عليها الكلام والكلمة فى اللغة ، كما استدل عليه بقوله « قال النبى عليه الصلاة والسلام إلخ » ، اهـ . وفى الدر المختار : حلف لا يتكلم فقرأ القرآن أو سبح فى الصلاة لا يحنث اتفاقاً ، وإن فعل ذلك خارجها حنث على الظاهر كما رجحه فى البحر ، ورجح فى الفتح عدمه مطلقاً للعرف وعليه الدرر والملتقى وقواه فى الشرنبلالية ، اهـ .

(١) اعلم أولا مافى حاشية المصرية عن شيخ الإسلام : النبيذ بمعجمة : مايتخذ من نحو تمر أو زبيب بأن وضع عليه ماء وترك حتى خرجت حلاوته ، والطلاء بالمد وهو ما طبخ من عصير العنب ، زاد الحنفية : وذهب ثلثه ، والسكر بفتحتين نبيذ يتخذ من التمر . والعصير : ما عصر من ماء العنب ، انتهى مختصراً . وهكذا فى القسطلانى ، وزاد فى تعريف النبيذ بعد قوله « خرجت حلاوته أسكر أم لا » وقال : الطلاء بكسر الطاء المهملة وتخفيف اللام وبالمد ما طبخ من عصير العنب ، زاد الحنفية : وذهب ثلثه ، فإن ذهب نصفه فهو المنصف ، وإن طبخ أدنى طبخ فهو الباذق ، والسكر بفتح المهملة والكاف خمر معتصر من العنب ، اهـ . وقال العينى : السكر هو نقيع الرطب ، وقال الكرمانى نبيذ يتخذ من التمر ، اهـ .

وثانياً أنهم اختلفوا فى مسلك الإمام البخارى ومراده بهذه الترجمة ، قال

. . . .

الحافظ : قال المهلب الذی علیه الجمهور أن من حلف أن لا یشرب النبیذ بعینه لا یحنث بشرب غیره ، ومن حلف لا یشرب نبیذاً لما یخشی من السکر به فإنه یحنث بکل ما یشربه مما یکون فیه المعنی المذکور ، فإن سائر الأشربة من الطبخ والعصیر تسمی نبیذاً لمشابهتها له فی المعنی ، فهو کمن حلف لا یشرب شراباً وأطلق فإنه یحنث بکل ما یقع علیه اسم شراب ، قال ابن بطال ومراد البخاری ببعض الناس أبو حنیفة ومن تبعه فإنهم قالوا : إن الطلاء والعصیر لیسا بنبیذ ، لأن النبیذ فی الحقیقة مانبذ فی الماء ونقع فیه فأراد البخاری الرد علیهم ، وزعم ابن المنیر فی الحاشیة أن الشارح بمعزل عن مقصود البخاری ههنا ، قال : وإنما أراد تصویب قول الحنفیة ومن ثم قال : لم یحنث ولا یضره قوله بعده فی قول بعض الناس فإنه لو أراد خلافه لترجم علی أنه یحنث ، وکیف یترجم علی وفق مذهب ثم یخالفه ؟ قال الحافظ : والذی فهمه ابن بطال أوجه وأقرب إلی مراد البخاری . والحاصل أن کل شیء یسمی فی العرف نبیذاً یحنث به إلا إن نوی شیئاً بعینه فیختص به ، والطلاء یطلق علی المطبوخ من عصیر العنب وهذا قد ینعقد فیکون دبساً وربما فلا یسمی نبیذاً أصلا ، وقد یستمر مائعاً ویسکر کثیره فیسمی فی العرف نبیذاً ، بل نقل ذلک ابن التین عن أهل اللغة أن الطلاء جنس من الشراب ، وعن ابن فارس أنه من أسماء الخمر ، وکذلک السکر یطلق علی العصیر قبل أن یتخمر ، وقیل هو ما أسکر منه ومن غیره ، ونقل الجوهری أن نبیذ التمر والعصیر ما یعصر من العنب فیسمی بذلک ولو تخمر ، انتهی مافی الفتح . وتعقب کلامه العینی إذ قال بعد ذکر قول ابن بطال : ورد علیه من لیس له تعصب فقال : الذی قاله هذا الشارح بمعزل عن مقصود البخاری ، فذکر العینی قول ابن المنیر المذکور ثم قال: وحسن بعضهم ممن لم یدرک دقائق مذهب أبی حنیفة کلام ابن بطال فقال : والذی فهمه ابن بطال أوجه وأقرب إلی مراد البخاری ولیت شعری ما وجه الأوجهیة

وما قال بعض الناس رضى الله عنه موجه فإن هذه الأشربة لا يطلق(١) عليها لفظ النبيذ عرفا ومبنى الأيمان العرف ، وحاصل(٢) استدلال المؤلف أن التفاوت بين الطلاء والسكر وبين النبيذ ليس أكثر من التفاوت بينه وبين النقيع ، فلما ورد فى الرواية إطلاق لفظ النبيذ على النقيع فأولى أن يتناول لفظه السكر والطلاء والله أعلم بمراد عباده .

والقرب وأبو حنيفة ما رأى من شرب الطلاء إلا الطلاء الذى كان يشربه أنس بن مالك رضى الله تعالى عنه ، فقد روى ابن أبى شيبة بسنده عنه أنه كان يشرب الطلاء على النصف ، وكذا روى عن البراء وأبى جحيفة وغيرهم من الصحابة والتابعين الذين ذكر أسماءهم العينى .

(١) ففى البدائع : لو حلف لا يشرب نبيذاً فأى نبيذ شرب حنث لعموم اللفظ ، وإن شرب سكراً لا يحنث لأن السكر لا يسمى نبيذاً لأنه اسم لخمر التمر وهو الذى من ماء التمر إذا غلا أو اشتد وقذف بالزبد أو لم يقذف على الاختلاف ، وكذا لو شرب فضيخاً لأنه لا يسمى نبيذاً ، إذ هو اسم للثلث يصب فيه الماء ، وكذا لو شرب عصيراً لأنه لا يسمى نبيذاً ، اهـ . وفى تقرير اللاهورى : اعلم أن النبيذ فى اللغة ما ينبذ فهو يشمل الطلاء وغيرها ، لكن قال إمامنا فرق بينهما بحسب العرف ، فالطلاء ما يطبخ حتى يذهب ثلثاه ، والسكر ما ينبذ ولا يطبخ ، والعصير ما ينبذ التمر أو غيرها مدقوقا ، والنبيذ ما يطبخ أقل طبخة حتى يحلو ، وليس فيه ما يلزم أباحنيفة لأنه قال بناء على العرف فإن تبدل العرف فهو بحسبه ، اهـ . وماذكر فى تفسير الطلاء من قوله « حتى يذهب ثلثاه » تصحيف من الناسخ ، والصواب ثلثه .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره وجيه واضح لكنه مبنى على أن مسلك الإمام البخارى يخالف مسلك الحنفية ، كما مال إليه ابن بطال ، وخالفه ابن المنير إذ جعل مسلك البخارى موافقاً للحنفية ، كما تقدم مبسوطاً ، وفى تقرير المكى قوله : وليست هذه بأنبذة مع أنها أنبذة عند البخارى إن كان قصده الاعتراض ، وقوله « نبذ » فيه الترجمة إن كان قصده الاعتراض لأنه أطلق النبيذ على النقيع فكذا يطلق على

(باب[1] إذا حلف أن لا يأتدم إلخ)

ودلالة الرواية الأولى على الترجمة [بياض (٢) فى الأصل]

غيره ، قلنا معناه ننقع فيه ثم نتخذه نبيذاً بالطبخ ، اه . وفى تقريره الآخر قوله ليست بأنبذة عنده لا لغة ولا عرفاً بل كل واحد من تلك الأشربة الثلاثة مسمى باسم خاص لا يسمى باسم الآخر لا عرفاً ولا لغة ، ولعل هذا مذهب البخارى أيضاً وليس منظوره الرد على بعض الناس كما توهم ، اه .

(١) قال العينى : أى هذا باب يذكر فيه إذا حلف أن لا يأكل أدما فأكل تمراً بخبز أى ملتبساً به مقارناً له ، وجواب إذا محذوف تقديره هل يكون بذلك مؤتدماً أم لا؟ قوله « ومايكون من الادم» عطف على جملة الشرط والجزاء أى باب يذكر فيه أيضاً ما يكون من الأدم ، ولم يذكر حكم هذين المذكورين اعتماداً على مستنبط الأحكام من النصوص ، أما الفصل الأول فقد روى فيه عن عبد الله ابن سلام قال : « رأيت النبى ﷺ أخذ كسرة من خبز شعير فوضع عليها تمراً وقال: هذه إدام هذه فأكلها » ، وبهذا يحتج أن كل ما يوجد فى البيت غير الخبز فهو إدام سواء كان رطباً أو يابساً ، فعلى هذا أن من حلف أن لا يأتدم فأكل خبزاً بتمر فإنه يحنث ، ولكن قالوا إن هذا محمول على أن الغالب فى تلك الأيام أنهم كانوا يتقوتون بالتمر لشظف عيشهم ولعدم قدرتهم على غيره إلا نادراً، وأما الفصل الثانى ففيه خلاف بين العلماء ، فقال أبو حنيفة وأبو يوسف : الإدام ما يصطبغ به مثل الزيت والعسل وغيرهما ، وأما ما لا يصطبغ به مثل اللحم المشوى والبيض فليس بإدام ، وقال محمد هذه إدام ، وبه قال مالك والشافعى وأحمد ، وعند المالكية يحنث بكل ما هو إدام عند الحالف ، ولكل قوم عادة ، انتهى مختصراً.

(٢) بياض فى الأصل بقدر نصف سطر ، وفى تقرير المكى قوله « مأدوم » فثبت أن ما ينزل بذريعته الخبز من الحلق فهو إدام والتمر كذلك ، فلو أكل الخبز

(باب إذا [1] أهدى ماله على وجه النذر)

معه يحنث وإن لم يقل له فى العرف إدام ، لأن مبنى الأيمان على العرف فيما سوى المنصوص عليه ، كذلك الغرض للبخارى ، اهـ . وقال القسطلانى : قال فى الكواكب فإن قلت كيف دل الحديث على الترجمة ؟ وأجاب بأنه لما كان التمر غالب الأوقات موجوداً فى بيت رسول الله ﷺ وكانوا شباعى منه ، علم أنه ليس أكل الخبز منه ائتداماً، أو ذكر هذا الحديث فى هذا الباب بأدنى ملابسة وهو لفظ المأدوم ، ولم يذكر غيره لأنه لم يجد حديثاً على شرطه يدل على الترجمة أو يكون من جملة تصرفات النقلة على الوجه الذى ذكروه فهى ثلاثة ، وتعقبه فى الفتح بأن الثالث بعيد جداً ، والأول مباين لمراد البخارى ، والثانى هو المراد لكن بأن ينضم إليه ما ذكره ابن المنير وهو أنه قال : مقصود البخارى الرد على من زعم أنه لا يقال ائتدم إلا إذا أكل بما اصطبغ ، اهـ . وتعقب العينى على كلام الحافظ ، والأوجه عند هذا العبد الضعيف الوجه الأول من الوجوه الثلاثة التى ذكرها الكرمانى ، وما قال الحافظ إنه مباين لغرض البخارى ليس بوجيه ، فإنه لم يفصح بمراده بل ذكر فى الترجمة الشرط بغير جزاء ، ولما ذكر فى حديث عبدالله بن سلام أكله ﷺ الخبز بالتمر ، ونفت عائشة رضى الله عنها الأكل بالإدام ، فالظاهر أنها لم تعد التمر إداماً لعدم العرف بذلك ، وتلخيص مذهب الحنفية فى ذلك ما فى الدر المختار : والإدام ما يصطبغ به الخبز إذا اختلط به كخل وزيت لا اللحم والبيض ، وقال محمد : هو ما يؤكل مع الخبز غالباً به يفتى كما فى البحر عن التهذيب وفيه : فما يؤكل وحده غالبا كتمر وزبيب وبطيخ وسائر الفواكه ليس إداما إلا فى موضع يؤكل تبعاً للخبز غالباً اعتباراً للعرف ، انتهى مختصراً .

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره لوضوحه وزدته تنبيهاً على اختلاف العلماء فى ذلك كما بسط أقوالهم فى الأوجز ، وقد اختلفوا فى ذلك على اثنى عشر قولا ، ومذاهب الأئمة الأربعة أنه يجب عليه الثلث من جميع ماله عند مالك وأحمد

(باب النذر فيما لا يملك وفى معصية)

ولم يذكر فى الباب ما يدل على الجزء الثانى(١) وكأنه أدخل الجزء الأول فى الثانى فإن نذر المرء فيما لا يملكه هبة أو صدقة أو عتاقة يشبه نذره بمعصية فى امتناعه من التمكن من إتيانه فافهم .

والكل عند الشافعى إن نذر على وجه التبرر ، وإن كان النذر لجاجا وغضباً فهو بالخيار إن شاء فعل ذلك وإن شاء كفر كفارة يمين ، وعندنا الحنفية: يجب التصدق بجميع ماله من جنس الزكاة أى جنس كان ، بلغت نصابا أو لا ، ولا يدخل فيه مالا يجب فى جنسه الزكاة ، انتهى ملخصاً .

(١) كذا فى الأصل وهو زلة قلم ، والصواب بدله الجزء الأول وعليه يصح ترتيب قوله : أدخل الجزء الأول فى الثانى ، قال الحافظ : قال ابن بطال لا مدخل لهذه الأحاديث فى النذر فيما لا يملك ، وإنما تدخل فى نذر المعصية ، وأجاب ابن المنير بأن الصواب مع البخاري ، فإنه تلقى عدم لزوم النذر فيما لا يملك من عدم لزومه فى المعصية ، لأن نذره فى ملك غيره تصرف فى ملك الغير بغير إذنه وهى معصية ، وقال الكرمانى : الدلالة على الترجمة من جهة أن الشخص لا يملك تعذيب نفسه ولا التزام المشقة التى لا تلزمه حيث لا قربة فيها ، ثم استشكله بأن الجمهور فسروا مالا يملك بمثل النذر بإعتاق عبد فلان ، انتهى . وما وجهه به ابن المنير أقرب ، وقد تقدم التنبيه فى «باب من حلف بملة سوى الإسلام» على الموضع الذى أخرج البخارى فيه التصريح بما يطابق الترجمة وهو فى حديث ثابت بن الضحاك بلفظ «وليس على ابن آدم نذر فيما لا يملك» ثم بسط الحافظ عدة روايات فى هذا المعنى، وحديث ثابت بن الضحاك الذى أشار إليه الحافظ تقدم فى البخارى فى «باب ما ينهى عن السباب واللعن» من كتاب الأدب فلا يبعد عندى أن يقال إن الإمام البخارى أشار بالترجمة إلى الحديث المذكور كما هو أصل معروف من أصول

(فقال مثله) لا يزيد عليه تدريباً منه للطالب وتمريناً له ليظهر له طريق استنباط المسائل، وحاصله (١) أن وفاء النذر ممكن بأن يصوم فى الأيام الأخر فلا حاجة إلى ارتكاب هذا المحظور .

التراجم ، وما أفاده الشيخ قدس سره هو موافق لقول ابن المنير وهو الذى رجحه الحافظ .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح وهو مبنى على مسلك الحنفية ، والأصح من قولى أحمد كما سيأتى مسالك الأئمة مفصلا، واختلفوا فى حاصل جواب ابن عمر رضى الله عنه قال الحافظ فى كتاب الصوم فى باب صوم يوم النحر، قال الخطابى تورع ابن عمر عن قطع الفتيا فيه ، وأما فقهاء الأمصار فاختلفوا فيه ، قال الحافظ وأمره فى التورع عن بت الحكم ولا سيما عند تعارض الأدلة مشهور ، وقال الزين بن المنير يحتمل أن يكون ابن عمر أراد أن كلا من الدليلين يعمل به فيصوم يوماً مكان يوم النذر ، ويترك صوم يوم العيد فيكون فيه سلف لمن قال بوجوب القضاء ، وزعم أخوه ابن المنير فى الحاشية أن ابن عمر نبه على أن الوفاء بالنذر عام والمنع من صوم العيد خاص ، فكأنه أفهمه أنه يقضى بالخاص على العام ، وتعقبه أخوه بأن النهى عن صوم يوم العيد أيضاً عموم للمخاطبين ولكل عيد فلا يكون من حمل الخاص على العام ، ويحتمل أن يكون ابن عمر أشار إلى قاعدة أخرى وهى أن الأمر والنهى إذا التقيا فى محل واحد أيهما يقدم؟ والراجح يقدم النهى ، فكأنه قال : لا تصم ، وقال أبو عبد الملك : توقف ابن عمر يشعر بأن النهى عن صيامه ليس لعينه ، وقال الداودى : المفهوم من كلام ابن عمر تقديم النهى لأنه قد روى أمر من نذر أن يمشى فى الحج بالركوب، فلو كان يجب الوفاء به لم يأمره بالركوب ، اه. قلت : ومسالك الأئمة فى ذلك كما بسط فى الأوجز أنهم أجمعوا على أنه لا يجوز صوم هذين اليومين أى الفطر والأضحى لا نفلا ولا قضاء ولا نذراً ، واختلفوا فى صحة النذر بصومهما، فيصح النذر عند الحنفية ويجب القضاء وهو الأصح من قولى

(باب[١] كفارات الأيمان إلخ)

(ومتى تجب الكفارة) أى حيث[٢] وجد ، ودلالة الرواية عليه ظاهرة .

أحمد كما جزم به فى نيل المآرب ، ولا يصح النذر عند الشافعى فلا قضاء عليه ، وقال مالك إن نذرهما بعينهما بأن نذر صوم يوم الأضحى مثلا فلا يصح النذر ، وإن نذر يوماً وافق يوميهما مثل إن نذر صوم قدوم فلان فقدم يوم النحر فهذا النذر يصح عنده ويجب القضاء .

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره لوضوحه وزدته تنبيها على غلط الناس فى ذلك ، فإنهم يبادرون إلى الكفارة بالصيام مع أن المسألة المنصوصة فى القرآن والمجمع عليها عند الأئمة الأربعة أن الكفارة بالصيام إنما هى عند عدم وجدان الكفارات الثلاثة المتقدمة ، قال الله عز اسمه : « فكفارته إطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة ، فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام ذلك كفارة أيمانكم » الآية ، وفى الأوجز عن التعليق الممجد بعد ذكر الآية المذكورة : خير الله تعالى بين الإطعام والكسوة والتحرير ، وأوجب على العاجز منها الصيام وهذا هو مذهب الجمهور ، انتهى . ثم بسط فى اختلاف ابن عمرو وابن عباس ، ومما يجب التنبيه عليه أن الكفارة بالصيام لا تجزىء عمن يقدر على الإطعام وغيره من الأشياء الثلاثة فهو مخير فى هذه الثلاثة ومن لم يقدر على أحد من هذه الثلاثة فكفارته الصوم ، والناس عنه غافلون .

(٢) وفى تقرير المكى قوله ومتى تجب الكفارة ؟ أى هل تجب أداؤه بالفور فتكون قضاء بالتراخى ، أو على التراخى فلا تكون قضاء ، قوله « قال ﷺ : أطعمه عيالك » ولم يقل له « كفر به » فعلم أن الكفارة لا يجب أداؤها بالفور كما هو مذهبنا ، اه . ثم كتب فى تقرير المكى قوله « أطعمه أهلك » حمل البخارى الإطعام على الأهل على أنه كان لكفارة ، والأهل مطلق أعم من أن يكون قريباً

(باب يعطى[1] فى الكفارة عشرة إلخ)

و بعيداً فثبتت الترجمة ، انتهى. قلت هما مسألتان ذكرهما الشيخ المكى فى قوليه ، الأولى : هل تجب الكفارة على الفور أو على التراخى ، والثانية : هل يجزء إطعام أهله فى الكفارة أم لا ؟ ولا تعلق للمسألة الثانية على الظاهر ههنا بالترجمة ، وقد ترجم عليها البخارى فى كتاب الصوم بقوله « باب المجامع فى رمضان هل يطعم أهله من الكفارة إذا كانوا محاويج » وذكر فيه حديث الباب ، والمسألة خلافية شهيرة بسطت فى الأوجز فى أنهم اختلفوا هل كان إطعامه أهله للكفارة أو إسقاطاً لها أو تقديماً وترجيحاً لحاجته مع وجوب الكفارة على ذمته وغير ذلك ، وأما المسألة الثانية فلم أجدها نصاً فى الكفارة ، نعم الاختلاف فى قضاء رمضان هل هو على الفور أو على التراخى مشهور بسط فى الأوجز يستنبط منه الاختلاف فى الكفارة أيضاً ، ففى الأوجز عن البدائع : أن الكلام فى كيفية وجوب القضاء أنه على الفور أو على التراخى ، كالكلام فى كيفية الوجوب فى الأمر المطلق عن الوقت أصلا كالأمر بالكفارات والنذور المطلقة ونحوها ، وذلك على التراخى عند عامة مشايخنا، ومعنى التراخى عندهم أنه يجب فى مطلق الوقت غير عين ، وخيار التعيين إلى المكلف ، ففى أى وقت شرع فيه تعين ذلك الوقت للوجوب ، وإن لم يشرع يتضيق الوجوب عليه فى آخر عمره فى زمان يتمكن فيه من الأداء قبل موته ، وحكى الكرخى عن أصحابنا أنه على الفور والصحيح هو الأول ، وعند عامة أصحاب الحديث : الأمر المطلق يقتضى الوجوب على الفور على ما عرف فى أصول الفقه ، انتهى . وما أفاده الشيخ قدس سره فى غرض الترجمة أوجه مما قاله ابن المنير كما سيأتى ، فإن كلام الشيخ أقرب بألفاظ الترجمة ، قال الحافظ : قال ابن المنير مقصوده أن ينبه على أن الكفارة إنما تجب بالحنث ، كما أن كفارة المواقع إنما تجب باقتحام الذنب ، اه .

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره وزدته لدفع ما يورد على الإمام البخارى

(باب صاع المدينة إلخ)

وحاصل (١) الترجمة أن العبرة لمكيال المدينة لأنه كان هو الشائع حين أمر

من أن ذكر العشرة فى الترجمة لا طائل تحته فإنه نص القرآن ، والجواب أنه احتاج إلى ذكر ذلك لأن الحديث الوارد فى الباب بلفظ إطعام ستين مسكيناً فدفعه بالترجمة لئلا يتوهم أن إطعام كفارة الأيمان أيضاً ستون ، ثم أوردوا على الإمام البخارى أن قوله فى الترجمة قريباً أو بعيداً لا يثبت بالحديث ، قال العينى: أجاب عنه المهلب بما حاصله أن حكم عشرة مساكين فى كفارة اليمين مبهمة من حيث لم يذكر فيه قريب ولا بعيد ، وجاء فى كفارة الوقاع حديث الباب أطعمه أهلك وهو مفسر والمفسر يقضى على المجمل ، وقاس كفارة اليمين على كفارة الجماع فى إجازة الصرف إلى الأقرباء لأنه إذا جاز إعطاء الأقرباء فالبعداء أجوز ، انتهى . وحكاه الحافظ عن ابن المنير ثم قال وهو على رأى من حمل قوله «أطعمه أهلك» على أنه فى الكفارة ، وأما من حمله على أنه أعطاه التمر المذكور فى الحديث لينفقه عليهم وتستمر الكفارة فى ذمته إلى أن يحصل له يسرة فلا يتجه الإلحاق ، وكذا على قول من يقول تسقط عن المعسر مطلقاً ، اه .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح يدل عليه قول مالك الآتى فى الباب ، وفى المشكاة برواية أبى داود والنسائى عن ابن عمر رضى الله تعالى عنهما أن النبى ﷺ قال : «المكيال مكيال أهل المدينة ، والميزان ميزان أهل مكة» ، وحكى شيخنا فى البذل عن الخطابى البسط فى معناه ، وحاصله أن العبرة فى المعاملات لمكيال أهل كل بلد ووزنه ، والمراد فى الحديث المقادير الشرعية من وجوب الزكاة وأدائها وغير ذلك ، فإن العبرة فيها لمكيال أهل المدينة ووزن أهل مكة فإن المكيال والوزن كان مختلفاً فى زمنه ﷺ .

النبي ﷺ بأداء ما يؤدى من المكيلات فيكون هو المراد لاغير ، ثم إن(١) الصاع العمرى كان ستة عشر رطلاً ، والمد العمرى أربعة أرطال ، فإن الصاع يكون أربعة أمداد وصاع النبي ﷺ كان خمسة أرطال وثلث رطل وهذا قريب من مد وثلث مد من المد العمرى .

---

(١) وهذا توضيح لقول السائب كان الصاع على عهد النبي ﷺ مداً وثلثاً بمدكم اليوم ، لأن المد العمرى لما كان أربعة أرطال فالمد وثلثه يكون قريباً من خمسة أرطال وثلث ، وهذا أوضح مما فى تقرير المكى إذ قال : قوله « وثلثاً » الظاهر أن المراد بالثلث ثلث المد ، وعلى هذا التقدير يكون صاع عمر بن عبد العزيز ستة عشر رطلا بدليل أن صاع النبي ﷺ كان خمسة أرطال وثلثاً مع أنه قال إنه مد وثلث بمدكم ، فهذا إنما يستقيم إذا كان مدهم أربعة أرطال فإنه إذا زيد عليه ثلثه وهو رطل وثلث صار خمسة أرطال وثلثاً وهى صاع النبي ﷺ ، ولما كان المد عبارة عن ربع الصاع على أن صاعهم كان ستة عشر رطلاً وهو المطلوب هكذا يفهم من الشروح ، قال قدس سره : لكن المراد بصاع عمر بن عبد العزيز أى الصاع الذى زاد فيه عمر بن عبد العزيز هو الصاع العراقى لا غير ، ولم يثبت أن الصاع العراقى كان ستة عشر رطلا ، بل الثابت أنه كان ثمانية أرطال فلا بد أن يكون المراد بقوله « وثلثا » ثلث الصاع كما أن المراد بالمد هو ربع الصاع ويكون الحكم بأن صاع النبي عليه الصلاة والسلام كان مداً وثلثا أى ثلث الصاع حكما تقريبياً ، يعنى كان صاع النبي عليه الصلاة والسلام مداً وثلث الصاع مع شيء زائد قليل وهو ثلثا الرطل فعلى هذا كان صاع عمر بن عبد العزيز ثمانية أرطال بلا ريب وكان مده رطلين وكان ثلث صاعه رطلين وثلثى الرطل فافهم فإنه جيد ، ثم قلنا الصاع العراقى كان صاعاً على عهد النبي عليه الصلاة والسلام أيضاً كما يدل عليه (*) رواية تفسير المد بالرطلين ، وليس هو مما زيد فيه عمر بن عبد العزيز ، بل كان عمر بن عبد العزيز أجراه فى المعاملات لما فيه

(*) أجمل الكلام عليها فى هامش الكوكب والبسط فى البذل والأوجز ١٢ ز .

. . . .

من التوسعة على الرعية ، أما صدقة الفطر والكفارات فكان عمر بن عبد العزيز يؤديهما بالصاع الحجازى وقوله (مدنا) وهو مد النبى عليه الصلاة والسلام (أعظم من مدكم) بحسب البركة وإن كان أصغر من مدكم بحسب الوزن ، وقوله ولاترى إلخ بمنزلة التعليل لما قبله ، انتهى ما فى تقرير المكى . وقال الحافظ: قال ابن بطال هذا يدل على أن مدهم حين حدث به السائب كان أربعة أرطال فإذا زيد عليه ثلثه وهو رطل وثلث قام منه خمسة أرطال وثلث وهو الصاع ، بدليل أن مده صلى الله تعالى عليه وسلم رطل وثلث ، وصاعه أربعة أمداد ، ثم قال : مقدار ما زيد فيه فى زمن عمر بن عبدالعزيز لانعلمه وإنما الحديث يدل على أن مدهم ثلاثة أمداد بمده ، انتهى. قال الحافظ : ومن لازم ما قال أن يكون صاعهم ستة عشر رطلا ، لكن لعله لم يعلم مقدار الرطل عندهم إذ ذاك ، انتهى . وبسط الاختلاف فى الصاع والمد فى الأوجز وفيه أن الصاع أربعة أمداد بلاخلاف بين الأئمة ، حكى الإجماع على ذلك العينى فى شرح الهداية وغيره فى غيره إلا أنه ذكر ابن رشد فى مقدماته شيئاً من الاختلاف فى المقادير كلها ، لكن الأئمة بعد اتفاقهم على أن الصاع أربعة أمداد اختلفوا فى مقدار المد ، فالمد رطل وثلث عند مالك والشافعى وأحمد ، وهو قول أبى يوسف من الحنفية المرجوع إليه على المشهور ، وقيل لا يصح الرجوع ، والمد رطلان عند أبى حنيفة ومحمد ، قال العينى فى البناية : وقول أبى حنيفة رضى الله عنه هو قول جماعة من أهل العراق ، وقول إبراهيم النخعى وزفر ، انتهى . ثم بسط الكلام على دلائل الحنفية أشد البسط وذكر الروايات الدالة على أن المد رطلان ، وكتب الشيخ قدس سره فى الكوكب بعد بسط الاختلاف بين الإمامين الهمامين مالك وأبى يوسف ، وأما الإمام الهمام قدوة العلماء الأعلام فقد ذهب إلى الأحوط ، ومستدله ما قد نص عليه فى بعض الروايات فى بيان الوضوء : المد رطلان ، وعلى هذا فلو أراد الشارع بالمد والصاع ما أردنا لزم عدم انفراغ الذمة أن لو عمل على

(باب[1] إذا أعتق عبداً بينه و بين آخر إلخ)

لصاع المدنى فإنه خمسة أرطال وثلث ، فلابد من الاعتماد على الصاع العراقى احتياطاً بتلك الرواية التى أسلفناها لا بمجرد الوهم إلى آخر ما بسط .

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره وزدته تنبيهاً على الإشكال الواقع على ظاهر العبارة ، لأن قوله « لمن ولاؤه » لاتعلق له على الظاهر لقوله أو أعتق فى الكفارة ، لأن الولاء للمعتق لا محالة سواء كان فى الكفارة أو فى غيرها ، فالأوجه عند هذا العبد الضعيف أن تعلقه بالجزء الأول ، يعنى إذا أعتق عبداً بينه و بين آخر ، و نظير ذلك ما تقدم فى أبواب المساجد فى قوله « باب القضاء واللعان فى المسجد بين الرجال والنساء » فإن الشراح قاطبة قالوا إن قوله بين الرجال والنساء حشو وهو كذلك على الظاهر، لأن اللعان لا يكون إلا بين الرجال والنساء ، وتقدم هناك أنه ليس بحشو عند هذا العبد الضعيف بل هو متعلق بالقضاء لا باللعان ، فكذلك ههنا أن قوله « لمن ولاؤه » متعلق بالجزء الأول وهو قوله إذا أعتق عبداً بينه وبين آخر ، وأما قوله « إذا أعتق فى الكفارة » فالمقصود منه بيان المسألة الأخرى وهى هل يجوز إعتاق العبد المشترك فى الكفارة أم لا ؟ أما المسألة الأولى وهى ولاء العبد المشترك المعتق فقد تقدم الكلام عليه فى كتاب العتق فى « باب إذا أعتق عبداً بين الاثنين إلخ » وأما المسألة الثانية فستأتى قريباً ، واختلفت نسخ البخارى فى هذه الترجمة ، ففى النسخ الهندية جعل الجزآن باباً واحداً كما ترى ، وعامة الشراح جعلوهما بابين هكذا « باب إذا أعتق عبداً بينه وبين آخر » «باب إذا أعتق فى الكفارة لمن يكون ولاؤه» والأوجه عندى ما فى النسخ الهندية لتعلق قوله لمن يكون ولاؤه بالجزء الأول ، لأنه لا إشكال فى الولاء فى الكفارة ، فإن الولاء إنما يكون للمعتق سواء كان الإعتاق فى الكفارة أو فى غيرها ، وأيضاً لا يرد على الإمام البخارى خلو الباب الأول عن الحديث كما قالوا ، وقال الحافظ : « باب إذا أعتق عبداً بينه وبين آخر » أى فى الكفارة ثبتت هذه الترجمة للمستملى وحده بغير حديث، فكأن المصنف أراد أن يثبت فيها حديث الباب الذى

. . . .

بعده من وجه آخر فلم يتفق ، أو تردد فى الترجمتين فاقتصر الأكثر على الترجمة التى تلى هذه ، وكتب المستملى الترجمتين احتياطاً ، والحديث فى الباب الذى يليه صالح لهما بضرب من التأويل ، وجمع أبو نعيم الترجمتين فى باب واحد، وقوله « باب إذا أعتق فى الكفارة لمن يكون ولاؤه » ، ذكر فيه حديث عائشة فى قصة بريرة وفى آخره : وإنما الولاء لمن أعتق، وقضيته أن كل من أعتق فصح عتقه كان الولاء له فيدخل فى ذلك ما لو أعتق العبد المشترك ، ولا فرق بين أن يعتقه مجاناً أو عن الكفارة ، انتهى مختصراً . وقال العلامة العينى : قال الكرمانى : قالوا إن البخارى ترجم الأبواب بين ترجمة وترجمة ليلحق الحديث بها فلم يجد حديثاً بشرطه يناسبها أو لم يف عمره بذلك ، وقيل : بل أشار به إلى أن ما نقل فيه من الأحاديث ليست بشرطه ، ثم ذكر العينى كلام الحافظ ثم تعقب عليهما بوجوه وقال فى آخره : والصواب أن يقال إن هذه الترجمة ليس لها وضع من البخارى ولهذا لم تثبت عند غير المستملى من الرواة ، ومع هذا فى ثبوتها عنده نظر ، اه . ويمكن توجيه كلام البخارى على إثبات الترجمتين بأن المراد فى الباب الثانى أيضاً إعتاق العبد المشترك ، فكأنه قال إذا أعتق فى الكفارة عبداً مشتركاً لمن يكون ولاؤه ، وأما حكم المسألة الثانية من المسألتين المتقدمتين فقال القسطلانى : وحكم الباب أنه إذا أعتق عبداً بينه وبين آخر عن الكفارة فإن كان موسراً أجزأه وضمن لشريكه حصته ، بخلاف ما إذا كان معسراً وهو قول أبى يوسف ومحمد والشافعى، وقال أبو حنيفة لا يجزؤه مطلقاً ، ومباحث المسألة فى كتب الفقه فلتراجع ، اه . وهكذا حكى المذاهب العينى ومذهب صاحبى أبى حنيفة كما فى الزيلعى على الكنز قال : أما العبد المشترك فقالا يجزيه لأن الإعتاق لا يتجزأ عندهما فيعتق جزء منه عتق كله فصار معتقاً لكل العبد وهو ملكه ، إلا أن المعتق إذا كان موسراً ضمن نصيب شريكه فيكون عتقاً بغير عوض فيجزؤه ، وإن كان معسراً سعى العبد فيكون عتقاً بعوض فلا يجزؤه

. . . .

عن الكفارة . وله أن النقصان تمكن فى النصف الآخر لتعذر استدامة الرق فيه ، وهذا النقصان حصل فى ملك شريكه ثم انتقل إليه بالضمان ناقصاً فلا يجزيه عن الكفارة ، بخلاف ما إذا أعتق نصف عبده ثم باقيه على ما تقدم لأن هذا النقصان كذهاب البعض بسبب العتق لجعل من الأداء ، ولا يمكن ذلك هنا لأنه لا أداء قبل الملك فوضح الفرق ، اهـ . فالفرق بين مذهب الإمام الشافعى ومن وافقه وبين مذهب صاحبى أبى حنيفة بعد اتفاقهم على عدم إجزاء عتق العبد المشترك فى الكفارة عند الإعسار أن العتق متجزء عندهم فى وقت الإعسار ، وأما عند الصاحبين فالعتق عندهما وإن لم يكن متجزئاً ، لكن عتق نصيب الشريك كان بعوض كما تقدم فى كلام الزيلعى ، فالشافعى والصاحبان وإن اتفقوا فى الحكم لكن اختلفوا فى العلة ، فإن العتق متجز عند الإمام أبى حنيفة مطلقاً ، وغير متجز عند الصاحبين مطلقاً ، ومتجز عند الأئمة الثلاثة فى حالة الإعسار دون اليسر ، قلت : وهذا الاختلاف كله مبنى على موجب الإعتاق وثمرته وما أفاده الفقهاء من حقيقة الإعتاق أنه إزالة ملك أو إزالة رق فبحث آخر محله المطولات من كتب الفقه .

كتاب(١) الفرائض

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره ، وزدته تتميما للفائدة ، ففي الأوجز : والفرائض جمع فريضة بمعنى مفروضة أي مقدرة لما فيها من السهام المقدرة فغلبت على غيرها ، والفرض لغة التقدير ، وشرعاً نصيب مقدر للوارث وهي ستة : النصف ، والربع ، والثمن ، والثلثان ، والثلث ، والسدس ، ثم يقال للعلم بمسائل الميراث علم الفرائض، وللعالم به فرضي، وفي الحديث « أفرضكم زيد » أي أعلمكم بهذا النوع ، قال الدردير : يسمى بعلم الفرائض وعلم المواريث وهو علم يعرف به من يرث ومن لا يرث ومقدار ما لكل وارث ، وموضوعه التركات ، وغايته إيصال كل ذي حق حقه من التركة ، اه . وقال القسطلاني : وعلم الفرائض كما نقل عن أصحاب الشافعي ينقسم إلى ثلاثة علوم : علم الفتوى ، وعلم النسب ، وعلم الحساب ، اه .

ثم لا يذهب عليك أن الإمام البخاري ترجم بعد كتاب الفرائض بقوله : باب قول الله تعالى : « يوصيكم الله في أولادكم » الآية ، وأشار بذلك عندي إلى مبدأ هذا الحكم كما يدل عليه حديث جابر الوارد في الباب من قوله « فلم يجبني بشيء حتى نزلت آية الميراث » ، ولذا قدمه على باب تعليم الفرائض ، وإلى ذلك أشار الحافظ إذ قال في كتاب التفسير في « باب يوصيكم الله في أولادكم » : وذكر فيه البخاري حديث جابر المذكور وفي آخره : فقلت ما تأمرني أن أصنع في مالي يارسول الله ؟ فنزلت « يوصيكم الله في أولادكم » قال الحافظ بعد رد من قال : إن الآية التي نزلت في قصة جابر الآية الأخيرة من النساء وهي : « يستفتونك قل الله

(باب ابنى[1] عم أحدهما أخ لأم)

يفتيكم فى الكلالة ، وقد تفطن البخارى بذلك فترجم فى أول الفرائض قوله «يوصيكم الله فى أولادكم» ثم ساق حديث جابر المذكور عن قتيبة عن ابن عيينة وفى آخره حتى نزلت آية الميراث ، انتهى مختصراً . فهذا الباب عندى من الأصل التاسع والخمسين من الأصول المتقدمة فى المقدمة .

ثم لا يذهب عليك أن الشيخ قدس سره لم يبسط الكلام على أبواب الفرائض فى البخارى لأنه قد أشبع الكلام على أبوابها فى الكوكب الدرى على جامع الترمذى وفى الدر المنضود على سنن أبى داود وهو لم يطبع بعد ، والأول شائع منذ زمان .

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره لوضوحه وزدته توضيحاً لصورة المسألة وبياناً لمثالها ، وهى أن زيداً وعمراً مثلا كانا أخوين ، ولزيد بنت تسمى هنداً ولعمرو ابن يسمى خالداً ، فتزوجت هند بابن عمه خالد ثم مات زيد فتزوجت زوجته أم هند بحموها عمرو فولد ولداً آخر بكراً ثم ماتت هند فتركت ابنى عمها أحدهما خالد وهو زوجها ، والثانى بكر وهو أخوها لأم فهذه صورة المسألة ، فقال على رضى الله عنه: النصف للزوج وهو خالد ، والسدس لأخ لأم وهو بكر ، وهذان النصيبان للفرضية والثلث الباقى لخالد وبكر للعصوبة لكونهما ابنى عمها ، قال الحافظ : قال ابن بطال : وافق علياً زيد بن ثابت والجمهور ، وقال عمرو ابن مسعود جميع المال يعنى الذى يبقى بعد نصيب الزوج للذى جمع القرابتين فله السدس بالفرض والثلث الباقى بالتعصيب ، وهو قول الحسن وأبى ثور وأهل الظاهر ، اه .

(باب ذوى الأرحام)

أراد بذلك(١) معنى أعم من معناه المتعارف

(١) أجاد الشيخ قدس سره فيما أفاد ، وأراد بذلك مطابقة الحديث بالترجمة لأن البخارى ترجم بباب ذوى الأرحام ، وليس فى الحديث الذى أورده فى الباب ما يدل على ذوى الأرحام المعروفين عند الفقهاء ، بل لفظ الحديث الوارد فيه دون ذوى رحمه ، وليس المراد بذلك ذوى الأرحام المعروفين ، بل المراد بذلك أقاربه مطلقاً سواء كانوا ذوى الفروض أو العصبة أو ذوى الأرحام ، وإليه أشار الشيخ قدس سره بقوله أعم من معناه المتعارف ، وهو أوجه مما قال العينى إذ قال : مطابقته للترجمة يمكن أن تؤخذ من قوله « جعلنا موالى » لأن الموالى الورثة ، وكذا فسر ابن عباس فى هذا الحديث لأنه ذكره فى الكفالة بقوله « ولكل جعلنا موالى » قال ورثة ، الحديث . ولفظ الورثة يطلق على ذوى الأرحام فترجم بقوله « باب ذوى الأرحام » لكنه مبهم لا يفهم منه أنهم يرثون أم لا ؟ ولكن ذكره هذا الحديث بهذا السياق يدل على أنهم لا يرثون ، ولكن فى هذا السياق نظر لأنه يشعر بأن قوله « والذين عاقدت أيمانكم » هو ناسخ ، والصواب أنه منسوخ ، ثم ذكر العينى اختلافهم فى الناسخ والمنسوخ ، وتقدم البسط فى ذلك فى كتاب الكفالة فى « باب قول الله والذين عاقدت أيمانكم إلخ » .

(١) قال العينى : وذوو الأرحام جمع ذو الرحم وهو خلاف الأجنبى ، والأرحام جمع الرحم والرحم فى الأصل منبت الولد ووعاؤه فى البطن ، ثم سميت القرابة والوصلة من جهة الولادة رحماً ، وفى الشريعة عبارة عن كل قريب ليس بذى سهم ولا عصبة ، وقال ابن الأثير : وذوو الرحم هم الأقارب ، ويقع على كل من يجمع بينك وبينه نسب ويطلق فى الفرائض على الأقارب من جهة النساء يقال ذو رحم محرم ، اهـ . قال الحافظ : وهم عشرة أصناف : الخال ، والخالة ، والجد للأم ، وولد البنت ، وولد الأخت ، وبنت الأخ ، وبنت العم ، والعمة ، والعم للأم ، وابن الأخ للأم ، ومن أدلى بأحد منهم ، فمن ورثهم ؟ قال أولاهم

بين أصحاب(١) الفرائض .

(باب الولاء لمن أعتق)

ولعل(٢) الوجه فى إيراد اللقيط فيه أنه ليس معتقاً لأحد وهو ظاه

أولاد البنت ، ثم أولاد الأخت ، وبنات الأخ ، ثم العم والعمة ، والخال والخالة وإذا استوى اثنان قدم الأقرب إلى صاحب فرض أو عصبة ، اه .

(١) وفى الأوجز قال الموفق : وكان الإمام أحمد يورثهم إذا لم يكن ذو فرض ولا عصبة ولا أحد من الوارث إلا الزوج والزوجة ، روى هذا القول عن عمر رضى الله عنه وعن جماعة من الصحابة والتابعين ذكر أسماءهم فى الأوجز ، وفيه : وبه قال عمر بن عبد العزيز وغيره وأهل الكوفة ، وكان زيد لا يورثهم ويجعل الباقى لبيت المال ، وبه قال مالك والأوزاعى والشافعى وداود ، انتهى مختصراً . ثم بسط فى دلائل الفريقين .

(٢) أجاد الشيخ قدس سره فى مناسبته بباب « الولاء لمن أعتق » وهو أوجه مما قاله الكرمانى إذ قال : فإن قلت أين ذكر ميراث اللقيط ؟ قلت هو مما ترجم عليه ولم يتفق له إلحاق الحديث به ، اه . قال العينى : قوله « ميراث اللقيط » لم يذكر شيئاً فيه ، ثم قال بعد نقل كلام الكرمانى المذكور الظاهر أنه اكتفى بأثر عمر رضى الله عنه فإنه فيه بيان حكمه كما نقول الآن ، اه . وسيأتى كلام العينى الذى أشار إليه قريباً ، وقال الحافظ : هذه الترجمة معقودة لميراث اللقيط ، فأشار إلى ترجيح قول الجمهور إن اللقيط حر وولاءه فى بيت المال ، وإلى ما جاء عن النخعى أن ولاءه للذى التقطه ، واحتج بقول عمر لأبى جميلة فى الذى التقطه : اذهب فهو حر وعلينا نفقته ولك ولاؤه ، وتقدم هذا الأثر معلقاً بتمامه فى أوائل الشهادات فى « باب إذا زكى رجل رجلا » وأجبت عنه هناك بأن معنى قول عمر رضى الله عنه

فلا يكون لأحد عليه ولاء العتاقة ولا هو ممن له ذوو قرابة فيحوزوا تركته فلم يبق إلا بيت المال(١) .

لك ولاؤه ، أى أنت الذى تتولى تربيته والقيام بأمره فهى ولاية الإسلام لا ولاية العتق ، والحجة لذلك صريح الحديث المرفوع : « إنما الولاء لمن أعتق » فاقتضى أن من لم يعتق لا ولاء له ، لأن العتق يستدعى سبق ملك ، واللقيط من دار الإسلام لا يملكه الملتقط لأن الأصل فى الناس الحرية ، إذ لا يخلو المنبوذ أن يكون ابن حرة فلا يسترق ، أو ابن أمة قوم فميراثه لهم ، فإذا جهل وضع فى بيت المال ولا رق عليه للذى التقطه ، وجاء عن على أن اللقيط يولى من شاء ، وبه قال الحنفية إلى أن يعقل عنه فلا ينتقل بعد ذلك عمن عقل عنه ، وقد خفى كل هذا على الإسماعيلى فقال : ذكر ميراث اللقيط فى ترجمة الباب وليس له فى الحديث ذكر ولا عليه دلالة ، يريد أن حديث عائشة وابن عمر مطابق لترجمة « إنما الولاء لمن أعتق » وليس فى حديثهما ذكر ميراث اللقيط ، اهـ . وبسط الكلام على المسألة فى الأوجز أيضاً .

(١) فعند الجمهور مطلقاً وعند الحنفية إن لم يوال أحداً ، وتوضيح المذاهب فى ذلك ما قال العينى : قال عمر رضى الله عنه : اللقيط حر فإذا كان حراً يكون ولاؤه فى بيت المال ، وإليه ذهب مالك والثورى والشافعى وأحمد ، وقال شريح إن ولاءه للملتقطه ، وبه قال إسحق بن راهويه ، وقال أبو حنيفة : له أن ينقل بولائه حيث شاء فإن عقل عنه الذى والاه جناية لم يكن له أن ينقل ولاءه عنه ويرثه ، اهـ . وفى البدائع فى الأحكام المتعلقة باللقيط ومنها أن نفقته من بيت المال لأن ولاءه له وقد قال عليه الصلاة والسلام : « الخراج بالضمان » ، ومنها أن عقله لبيت المال لأن عاقلته بيت المال ، فيكون عقله له لقوله عليه الصلاة والسلام : « الخراج بالضمان » ، ومنها أن ولاءه لبيت المال لما قلنا ، ومنها أن له

(باب ميراث السائبة)

دلالة (١) الرواية عليه من حيث أنها مصرحة بكون الولاء لمن أعتق سواء سيبه مولاه أو لم يسيب .

(باب إذا أسلم إلخ)

أراد (٢) بذلك أن ينفى ولاء الموالاة وأنت تعلم أن الروايات التى سردها

أن يوالى من شاء إذا بلغ إلا إذا عقل عنه بيت المال فليس له أن يوالى أحداً لأن العقد يلزم بالعقل ، انتهى مختصراً .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح ، وفى تقرير المكى السائبة وهى المعتقة إذا أسقط المعتق ولاءه ، قال الكرمانى : السائبة أى المهملة كالعبد يعتقه على أن لا ولاء لأحد عليه كالبعير يترك لا يركب ولا يحمل ولا يمنع من الماء والكلأ ، وقول ابن مسعود اختصره البخارى ، وقصته أنه جاء إلى عبد الله فقال : إنى أعتقت عبداً وجعلته سائبة فمات وترك مالا ولم يدع وارثاً ، فقال عبد الله : إن أهل الإسلام لا يسيبون ، وإنما كان أهل الجاهلية يسيبون وأنت ولى نعمته فلك ميراثه ، ثم قال : ومناسبة حديث عائشة أن الولاء لما كان للمعتق استوى فيه السائبة وغيرها ، انتهى مختصراً . وقال العينى : واختلف العلماء فى ميراث السائبة ، فقال الكوفيون والشافعى وأحمد وإسحق ولاؤه لمعتقه ، واحتجوا بحديث الباب وقالت طائفة ميراثه للمسلمين ، روى ذلك عن عمر بن الخطاب وعمر بن عبد العزيز وهو قول مالك وهو مشهور مذهبه ، اه . وبسط الكلام على المذاهب فى ذلك فى الأوجز ، وفيه أن لأحمد فى ذلك روايتين أحدهما وهو المنصوص عنه : أنه لا ولاء له عليه وما رجع من ميراثه رده فى مثله يشترى به رقاباً يعتقهم ، والرواية الثانية عن أحمد أن الولاء للمعتق إلى آخر ما بسط فيه .

(٢) أجاد الشيخ قدس سره فى رد مستدلاتهم ، وأوضح من ذلك ما فى الكوكب

إنما نفت نوعاً من الولاية خاصاً أى ولاية العتـــاقة ولا يلزم أنه لا ولاية سوى ذلك .

فى « باب الرجل يسلم على يدى الرجل» قوله : « هو أولى الناس بمحياه ومماته » المراد بهما التناصر والتوارث لكنهما مشروطان بما إذا تحالفا أيضاً وليس له وارث ، أو أقرب أو أبعد وإنما بنى الأمر على العادة إذا كان الرجل من أهل الشرك يخرج من أهله وماله وولده وقريبه فيسلم على يد رجل ويعاقده الموالاة على أن يدى ما جنى ويرث ما اجتنى ، فأجابه النبى ﷺ على وفاق ذلك ، ثم لفظ الناس ليس على عمومه فإن أولويته إنما هو على من ليس له مزية عليه ، وقوله « واحتج بحديث النبى ﷺ الولاء لمن أعتق » حملا للام على الاستغراق ، وهو مسلم لكن الاستغراق ليس لذلك الجنس بل لنوع منه وهو الولاء الحاصل بالملك ، كما يدل عليه سياق حديث بريرة رضى الله تعالى عنها فإنه ﷺ لما قال لعائشة رضى الله تعالى عنها : اشترطى الولاء لهم مع أمرها بالشراء ، علم بذلك أن الولاء المقصود بيانه ههنا هو الذى وقعت قضيته ههنا لا مطلقاً ، انتهى ما فى الكوكب . وفى هامشه وهو المسمى بمولى الموالاة وهذا الولاء منسوخ عند الجمهور منهم الأئمة الثلاثة وباق عندنا الحنفية ، ويدخل فيه رجل أسلم على يد رجل واقترن معه المعاقدة والمحالفة فعند ذلك يكون المولى أولى بالميراث عند عدم الأقارب عندنا كما فى البذل، وكذلك إذا قال شخص مجهول النسب لآخر : أنت مولاى ترثنى إذا مت وتعقل عنى إذا جنيت ، وقال الآخر : قبلت فعندنا يصح هذا العقد ويصير القابل وارثاً إلى آخر ما فى الشريفية ، وقوله «الولاء لمن أعتق» وبهذا استدل البخارى على مسلك الجمهور ، قال العينى : حاصل كلامه أن من أسلم على يده رجل ليس له ولاء لأنه مختص بمن أعتقه واختصاصه به باللام ، ولكن كون اللام فيه للاختصاص فيه نظر لا يخفى ، لأنه يجوز أن يكون للاستحقاق وهى الواقعة بين معنى وذات كاللام فى نحو « ويل للمطففين » ، واستحقاق المعتق الولاء لا ينافى استحقاق غيره ،

. . . .

ويجوز أن يكون للصيرورة لأن صيرورة الولاء للعتق لاتنافى صيرورته لغيره ، انتهى ما فى هامش الكوكب . وقول البخارى يذكر عن تميم إلخ ليس بتضعيف للرواية لأنه إنما صرح بنفسه أنهم اختلفوا فى صحته ، وقد بسط العينى فى تخريج هذا الحديث وبيان صحته وضعفه ، وقال صحح هذا الحديث أبو زرعة الدمشقى وقال : هذا حديث حسن المخرج متصل ، ورد على الأوزاعى،وأخرجه الحاكم من طريق ابن موهب عن تميم ثم قال صحيح على شرط مسلم ، وأخرجه الأربعة فى الفرائض ، وقد علم من عادة أبى داود أنه إذا روى حديثاً وسكت عنه فإنه يدل على صحته عنده ، وأخرجه النسائى من طريقين ولم يتعرض إلى شيء مما قيل فيه ، ومما يؤيد صحة حديث تميم ما رواه ابن جرير الطبرى فى التهذيب ، وروى خصيف عن مجاهد قال : جاء رجل إلى عمر رضى الله عنه فقال إن رجلا أسلم على يدى ومات وترك ألف درهم فلمن ميراثه ؟ قال : أرأيت لو جنى جناية من كان يعقل عنه ؟ قال أنا ، قال : فميراثه لك . ورواه مسروق عن ابن مسعود وقاله إبراهيم وابن المسيب وعمر بن عبد العزيز ، وهو قول أبى حنيفة وصاحبيه وربيعة ، وروى عن عمر وعثمان وعلى وابن مسعود رضى الله عنهم أنهم أجازوا الموالاة وورثوا ، وقال الليث عن عطاء والزهرى ومكحول نحوه ، والجواب عما قاله الشافعى : هذا الحديث ليس بثابت ، يرده كلام أبى زرعة الذى ذكرنا ، وحكم الحاكم بصحته على شرط مسلم ورواية الأئمة الأربعة فى كتبهم ، ألا يرى أن البخارى لما ذكره معلقاً لم يجزم بضعفه ، وكيف يقول وابن موهب ليس بمعروف وقد روى عنه عبد العزيز بن عمر والزهيرى وغيرهم ، ذكرها العينى، وقال صاحب الكمال : ابن موهب ولاه عمر بن عبد العزيز قضاء فلسطين ، وهذا كله يدل على أنه ليس بمجهول إلى آخر ما بسط العينى فى تصحيح الحديث وتوثيق ابن موهب والجواب عما أوردوا عليه .

(باب ميراث الأسير)

يعنى بذلك أن ما اشتهر من أن تباين[1] الدارين سبب للحرمان من الميراث

---

(١) فنى البحر الرائق فى بيان موانع الإرث : وكذلك اختلاف الدارين سبب لحرمان الميراث ، لأن الميراث إنما يستحق بالنصرة ولا تناصر عند اختلاف الدارين ، ولكن هذا الحكم فى أهل الكفر لا فى حق المسلمين حتى أن المسلم إذا مات فى دار الإسلام وله ابن مسلم فى دار الهند أو الترك يرث ، وفى السراجية فى الموانع من الإرث : اختلاف الدارين إما حقيقة كالحربى والذمى ، أو حكماً كالمستأمن والذمى ، أو الحربيين من دارين مختلفين ، وفى هامشه قوله اختلاف الدارين أى دار الوارث والمورث إما حقيقة كالحربى والذمى ، فإذا مات الحربى فى دارالحرب وله أب أو ابن ذمى فى دارالإسلام لم يرث أحدهما من الآخر لأن الذمى من أهل دار الإسلام والحربى من أهل دار الحرب ، فهما وإن اتحدا ملة لكن بتباين الدارين حقيقة تنقطع الولاية بينهما فتنقطع الوراثة المبنية على الولاية ، وقوله كالمستأمن وهو الذمى وإن كانا فى دار واحدة حقيقة هى دار الإسلام لكنهما بحسب الحكم فى دارين فإن المستأمن يتمكن من الرجوع إلى دار الحرب ولا يجب القصاص على قاتله ، بخلاف الذمى فإنه لا يتمكن الرجوع إلى دار الحرب ويجب القصاص على قاتله ، انتهى مختصراً . وقال الموفق قياس المذهب عندى أن الملة الواحدة يتوارثون وإن اختلفت ديارهم لأن العمومات من النصوص تقتضى توريثهم ولم يرد بتخصيصهم نص ولا إجماع فيجب العمل بعمومها ، وقال القاضى قياس المذهب عندى أنه لا يرث حربى ذمياً ولا ذمى حربياً لأن الموالاة بينهما منقطعة ، فأما المستأمن فيرثه أهل الحرب وأهل دار الإسلام . وبه قال الشافعى وبه قال أبوحنيفة ، إلا أن المستأمن لا يرثه الذمى لأن دارهما مختلفة ، انتهى مختصراً .

فإنما هو فى حق الكافر ، وأما (١) المسلم فلا يحرم من الميراث بتباين الدار .

(باب لا يرث (٢) المسلم الكافر إلخ)

(١) كما تقدم قريباً فى كلام صاحب البحر وهو مذهب الجمهور ، قال العينى : قوله « باب ميراث الأسير » أى هذا باب فى بيان حكم ميراث الأسير الذى فى أيدى العدو ، واختلف فيه ، فعن سعيد بن المسيب : لا يورث الأسير الذى فى أيدى العدو وفى رواية عنه يورث ، وعن الزهرى روايتان نحوه ، وعنه لا يجوز للأسير فى ماله إلا الثلث ، ونقل ابن بطال عن أكثر العلماء أنهم ذهبوا إلى أن الأسير إذا وجب له ميراث أنه يوقف له هذا قول مالك والكوفيين والشافعى والجمهور ، وذلك لأن الأسير إذا كان مسلماً فهو داخل تحت عموم قوله « من ترك مالا فلورثته المسلمين » وهو من جملة المسلمين الذين يجرى عليهم أحكام المسلمين ، ولا يتزوج امرأته ، ولا يقسم ماله ما تحققت حياته وعلم مكانه ، فإذا انقطع خبره وجهل حاله فهو مفقود يجرى فيه أحكام المفقود ، اه . وتقدم فى البخارى فى كتاب الطلاق فى « باب حكم المفقود فى أهله وماله » قال الزهرى فى الأسير يعلم مكانه : لا تزوج امرأته ، ولا يقسم ماله ، فإذا انقطع خبره فسنته سنة المفقود ، اه .

(٢) لم يتعرض له الشيخ قدس سره لوضوحه . وقد تقدم فى الكوكب كلام الشيخ قدس سره على حديث « لا يتوارث أهل ملتين » وزدته تنبيهاً على اختلاف السلف فى المسألتين ، ذكرهما البخارى فى الباب ، أحدهما هذه ، والثانية ما ستأتى من قوله « فإذا أسلم قبل أن يقسم إلخ » أما المسألة الأولى فقد أجمعوا على أن الكافر لا يرث المسلم حكى الإجماع عليه القسطلانى ، وفى هامش أبى داود عن الطيبى وصرح به الموفق فى المغنى والنووى وابن رشد ، واختلف السلف فى عكسه ، قال الموفق : قال جمهور الصحابة والفقهاء لا يرث المسلم الكافر ، يروى هذا عن الخلفاء الراشدين الأربعة وغيرهم من الصحابة والتابعين ، بسط أسماءهم الموفق ،

. . . .

منهم الأئمـــة الأربعة وعامة الفقهاء وعليه العمل ، وروى عن عمر ومعاذ ومعاوية رضى الله عنهم أنهم ورثوا المسلم من الكافر ولم يورثوا الكافر من المسلم ، وحكى ذلك عن بعض التابعين وليس بموثوق به عنهم فإن أحمد قال : ليس بين الناس اختلاف فى أن المسلم لا يرث الكافر ، واحتج القائلون بالتوريث بقوله ﷺ « الإسلام يزيد ولا ينقص » ولنا ما روى أسامة بن زيد عن النبى ﷺ أنه قال : « لا يرث الكافر المسلم ولا المسلم الكافر » متفق عليه ، فأما حديثهم فيحتمل أنه أراد أن الإسلام يزيد بمن يسلم وبما يفتح من البلاد لأهل الإسلام ، ولا ينقص بمن يرتد لقلة من يرتد وكثرة من يسلم ، وعلى أن حديثهم مجمل وحديثنا مفسر ، والصحيح عن عمر أنه قال : لا نرث أهل الملل ولا يرثونا ، اهـ ملخصاً من المغنى . والبسط فى الأوجز .

ثم لا يذهب عليك أن صاحب مظاهر حق الشرح الهندى لمشكاة المصابيح حكى مذهب الإمام مالك موافقاً لمن قال: يرث المسلم الكافر ، ويوهم كلامه أنه حكاه عن النووى وليس كذلك، فإن النووى لم يذكر مذهب مالك فى ذلك ونص كلامه أجمع المسلمون على أن الكافر لا يرث المسلم وأما المسلم فلا يرث الكافر أيضاً عند جماهير العلماء من الصحابة والتابعين ومن بعدهم ، وذهبت طائفة إلى توريث المسلم من الكافر وهو مذهب معاذ بن جبل ومعاوية وسعيد بن المسيب ومسروق وغيرهم ، وروى أيضاً عن أبى الدرداء والشعبى والزهرى والنخعى نحوه على خلاف بينهم فى ذلك ، والصحيح عن هؤلاء كقول الجمهور إلى آخر ما قال ، وأيضاً يخالف قول صاحب المظاهر ما فى الشرح الكبير للدردير إذ قال وأشار للمانع الرابع وهو المخالفة فى الدين بقوله : ولا يرث مخالف فى دين كمسلم مع مرتد أو غيره من يهودى أو نصرانى أو مجوسى ، وكيهودى مع نصرانى فلا توارث بينهما ، اهـ . وأوضح منه ما قاله مالك فى الموطأ الأمر المجتمع عليه عندنا والسنة التى لا اختلاف فيها عندنا

. . . .

والذى أدركت عليه أهل العلم ببلدنا أنه لا يرث المسلم الكافر بقرابة ولا ولاء ولا رحم ولا يحجب أحداً عن ميراثه ، اهـ . وفى الأوجز : قال مالك الأمر المجتمع عليه عندنا وأكده بقوله والسنة التى لا اختلاف فيها عندنا أى ببلدنا ثم أكده ثالثاً بقوله : والذى أدركت عليه أهل العلم ببلدنا أى المدينة المنورة زادها الله شرافة وكرامة وأكده بهذه التوكيدات رداً على من قال بذلك من بعض أهل العلم ، اهـ وأما المسألة الثانية التى ذكرها البخارى بقوله : فإذا أسلم قبل أن يقسم إلخ . فقد بسط الكلام عليها فى الأوجز ، وفيه قال الموفق: اختلفت الرواية فيمن أسلم قبل قسم ميراث مورثه المسلم فنقل الأثرم وغيره أنه يرث ، وروى نحوه عن عمر وعثمان وغيرهما من الصحابة والتابعين ذكر أسماءهم فى الأوجز، فعلى هذا إن أسلم قبل قسم بعض المال ورث مما بقى ، ونقل أبو طالب فيمن أسلم بعد الموت لا يرث قد وجبت المواريث لأهلها ، وهذا المشهور عن على وبه قال جماعة من التابعين ذكرت أسماءهم فى الأوجز وأبو حنيفة ومالك والشافعى وعامة الفقهاء لقوله ﷺ « لا يرث الكافر المسلم » ولأن الملك قد انتقل بالموت إلى المسلمين فلم يشاركهم من أسلم كما لو اقتسموا ، ولنا ما روى أبو داود بإسناده عن ابن عباس مرفوعاً « كل قسم قسم فى الجاهلية فهو على ماقسم وكل قسم أدركه الإسلام فإنه على قسم الإسلام » قال الحافظ : قوله « لايرث المسلم إلخ » هكذا ترجم البخارى بلفظ الحديث ثم قال : وإذا أسلم إلخ ، فأشار إلى أن عمومه يتناول هذه الصورة أيضاً فمن قيد عدم التوارث بالقسمة احتاج إلى دليل ، وحجة الجماعة أن الميراث يستحق بالموت ، فإذا انتقل عن ملك الميت بموته لم ينتظر قسمته لأنه استحق الذى انتقل عنه ولو لم يقسم المال ، قال ابن المنير : صورة المسألة إذا مات مسلم وله ولدان كافر ومسلم فأسلم الكافر قبل قسمة المال قال ابن المنذر ذهب الجمهور إلى الأخذ بما دل عليه عموم الحديث المذكور إلا ماجاء عن معاذ قال : يرث المسلم من الكافر من غير عكس ، إلى أن قال وههنا قول ثالث ، وهو الاعتبار بقسمة الميراث جاء

. . . .

ذلك عن عمر وعثمان وهو رواية عن أحمد ، هذا وقد ثبت عن عمر رضى الله تعالى عنه خلافه ، انتهى ملخصاً من الأوجز . قلت : وما استدل به الموفق من حديث أبى داود قال الخطابى بعد ذكر الحديث فيه : إن أحكام الأموال والأنساب والأنكحة التى كانت فى الجاهلية ماضية على ما وقع الحكم منهم فيها أيام الجاهلية لا يراد منها شىء فى الإسلام ، وأن ما حدث من هذه الأحكام فى الإسلام فإنه يستأنف فيه حكم الإسلام ، اهـ . ويؤيد ما قال الخطابى ما فى المشكاة برواية ابن ماجه عن ابن عمر أن رسول الله ﷺ قال « ما كان من ميراث قسم فى الجاهلية فهو على قسمة الجاهلية ، وما كان من ميراث أدركه الإسلام فهو على قسمة الإسلام » ويؤيده أيضاً ما فى الموطأ عن مالك عن ثور أنه قال : بلغنى أن رسول الله ﷺ قال « أيما دار أو أرض قسمت فى الجاهلية فهى على قسمة الجاهلية ، وأيما دار أو أرض أدركها الإسلام ولم تقسم فهى على قسم الإسلام ، اهـ . وإلى ذلك ذهب الشيخ قدس سره فى الدر المنضود على سنن أبى داود إذ قال : قوله « باب فيمن أسلم على ميراث » أى قابضاً عليه أو مستحقاً عليه ، والأول بأن قسم قبل إسلامه ، والثانى إذا أسلم ولم يقسم بعد ، والحاصل أن ما قسم قبل إسلامه فإنه لا ينقض بإسلامه وما لم يقسم إلا بعد إسلامه فإنه لا ينقص منه حقه ، والحاصل أن تصرفات الجاهلية مبقاة على ما وقعت ، فأما إذا لم يقسم إلا فى الإسلام فإنه لا يعدل فيه عن سنن الإسلام ، اهـ .

كتاب(١) الحدود

(باب ما جاء(٢) فى ضرب شارب الخمر)

---

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره وزدته تميزاً لكتاب الحدود عما قبله ، وفى الأوجز : الحدود بضم الحاء جمع حد بفتحها وهو الحاجز بين الشيئين يمنع اختلاط أحدهما بالآخر ، سمى بذلك الحدود الشرعية لكونها مانعة لمتعاطيه عن معاودة مثله ولغيره أن يسلك مسلكه ، قال الحافظ : قد حصر بعض العلماء ما قيل فيه بوجوب الحد به فى سبعة عشر شيئاً بسطت فى الأوجز، قال الراغب : وتطلق الحدود ويراد بها نفس المعاصى كما فى قوله تعالى : « وتلك حدود الله فلا تقربوها » وعلى فعل فيه شيء مقدور منه « ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه » وفى الهداية : الحد لغة المنع ، ومنه الحداد للبواب ، وفى الشريعة هو العقوبة المقدرة حقاً لله تعالى حتى لايسمى القصاص حداً لأنه حق العبد ولا التعزير لعدم التقدير، والمقصد الأصلى من شرعه الانزجار عما يتضرر به العباد ، والطهارة ليست أصلية فيه بدليل شرعه فى حق الكافر ، انتهى ما فى الأوجز مختصراً .

(٢) لم يتعرض له الشيخ قدس سره لأنه أجمل الكلام على أبوابه فى الدر المنضود على سنن أبى داود ، وزدته توضيحاً لبعض المسائل بالاختصار أجمل الكلام عليها فى الأوجز ، فاعلم أن ههنا عدة مسائل : الاولى ما فى الأوجز عن الموفق : يجب الحد على من شرب قليلا من المسكر أو كثيره ولا نعلم فيه خلافاً بينهم فى ذلك فى عصير العنب غير المطبوخ واختلفوا فى سائرها ، فذهب إمامنا [أحمد] إلى التسوية بين عصير العنب وكل مسكر وهو قول مالك والشافعى ،

. . . .

وقالت طائفة : لا يحد إلا أن يسكر ، منهم أبو وائل والنخعى وكثير من أهل الكوفة وأهل الرأى ، انتهى مختصراً . وتقدم الكلام عليه مفصلا فى حاشية اللامع فى أول كتاب الأشربة ، المسألة الثانية وهى مقدار الحد ، فنى الأوجز أنهم اختلفوا فى ذلك ، قال القاضى عياض : أجمعوا على وجوب الحد فى الخمر واختلفوا فى تقديره ، فذهب الجمهور إلى الثمانين ، وقال الشافعى فى المشهور عنه وأحمد فى رواية وداود أربعون ، وتبعه على نقل الإجماع ابن دقيق العيد والنووى ومن تبعهما ، وتعقب بأن الطبرى وابن المنذر وغيرهما حكوا عن طائفة من أهل العلم أن الخمر لا حد فيها وإنما فيها التعزير ، وقال الحافظ بعد بسط الكلام على الروايات فى ذلك : والذى تحصل لنا من الآراء فى حد الخمر ستة أقوال : الأول أن النبى ﷺ لم يجعل فيها حداً معلوماً بل كان يقتصر فى ضرب الشارب بما يليق به ، قال ابن المنذر : قال بعض أهل العلم : أتى النبى ﷺ بسكران فأمرهم بضربه وتبكيته ، فدل على أن لا حد فى السكر بل فيه التنكيل والتبكيت ، ولو كان ذلك على سبيل الحد لبينه بياناً واضحاً ولأنه لو كان فى ذلك عندهم عن النبى ﷺ شىء محدود ما استشار عمر رضى الله تعالى عنه الصحابة وما تجاوزه ، الثانى أن الحد فيه أربعون ولا تجوز الزيادة عليها ، الثالث مثله لكن للإمام أن يبلغ به ثمانين وهل تكون الزيادة من تمام الحد أو تعزيراً قولان ، الرابع ثمانون ولا تجوز الزيادة عليها ، الخامس كذلك وتجوز الزيادة تعزيراً ، وعلى الأقوال كلها هل يتعين بالسوط الجلد أو يتعين بما عداه أو يجوز بكل من ذلك أقوال ، السادس إن شرب فجلد ثلاث مرات فعاد الرابعة وجب قتله ، وقيل إن شرب الخامسة وجب قتله ، وهذا السادس فى الطرف الأبعد من الأول وكلاهما شاذ ، وأظن أن الأول رأى البخارى فإنه لم يترجم بالعدد أصلا ولا أخرج ههنا فى العدد الصريح شيئاً ، اهـ . وقال ابن عبد البر : وانعقد إجماع الصحابة ولا مخالف لهم منهم وعليه جماعة التابعين وجمهور فقهاء المسلمين والخلاف فى ذلك كالشذوذ المحجوج بقول الجمهور ، وتعقب بما فى الصحيح أنه

. . . .

جلد الوليد فى خلافة عثمان أربعين ، ثم قال : جلد النبى ﷺ أربعين وأبو بكر أربعين وعمر رضى الله عنه ثمانين ، وكل سنة ، وهذا أحب إلى ، فلو أجمعوا على الثمانين فى زمن عمر لما خالفوا فى زمن عثمان وجلدوا أربعين إلا أن يكون مراد أبى عمر أنهم أجمعوا على الثمانين بعد عثمان فيصح كلامه ، قاله الزرقانى ، انتهى مختصراً من الأوجز . وكتب الشيخ قدس سره فى الدر المنضود على سنن أبى داود فى الأحاديث المتعلقة بقتل الشارب قوله « ثم إن شربوا فاقتلوهم » فقيل تشريع نسخ قبل العمل به والظاهر أنه رخصة للحاكم إذا رأى ذلك تعزيراً فلا يفتقر إلى القول بالنسخ ، وقوله « فكانت رخصة » أى فصار الترك رخصة ولم يبق وجوب القتل ، وقد عرفت جوابه وإنما أورد المؤلف ههنا أسانيد متعددة ليعلم بها أن اختلاف الروايات فى أمر القتل بالرابعة أو الخامسة أو الثالثة ليس باضطراب لما روى كل منها بأسانيد متعددة ، ثم أورد بعد الكل رواية تدل على نسخ ما تقدم ، ولا ينافيه ما ذكرنا فإن النبى ﷺ لم يقتله وإن كرر الشرب أربعاً لأنه لم يؤد رأيه إلى ذلك ولعله ارتجى منه المتاب ، اهـ . وأجمل الشيخ قدس سره الكلام على ذلك فى الكوكب أيضاً ، وفى فتاوى الحافظ ابن تيمية وكان النبى ﷺ يجلد شارب الخمر ولم يقتله ، بل قد ثبت عنه ﷺ فى صحيح البخارى وغيره أن رجلا كان يشرب الخمر وكان اسمه عبد الله حماراً وكان يضحك النبى ﷺ وكان كلما أتى به إليه جلده فأتى به إليه مرة فلعنه رجل فقال النبى ﷺ : « لا تلعنه فإنه يحب الله ورسوله » وهذا من أجود ما يحتج به على أن الأمر بقتل الشارب فى الثالثة والرابعة منسوخ لأن هذا أتى به ثلاث مرات ، وقد أعيا الأئمة الكبار جواب هذا الحديث ، ولكن نسخ الوجوب لا يمنع الجواز ، فيجوز أن يقال : يجوز قتله إذا رأى الإمام المصلحة فى ذلك ، اهـ . وتبعه ابن القيم كما فى البذل .

(باب الحدود[١] كفارة)

(باب[٢] إقامة الحدود)

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره لأنه قدسبق منه الـكلام على ذلك فى كتاب الشهادات فى « باب شهادة القاذف » وبسط فى هامشه الـكلام على ذلك مبسوطاً وزدته بياناً للمحل الذى تقدم فيه ، وأيضاً دفعاً لما يشكل على هذا الباب ماسيأتى قريباً من « باب توبة السارق » لأن حد السارق داخل فى جملة الحدود وهى كفارة عند الإمام البخارى ومن وافقه ، وينافيه الباب الآتى من « باب توبة السارق » ولم يتعرض له أحد من الشراح ، ويمكن التفصى عنه عند هـــذا العبد الضعيف المعترف بالسيئات والفقير إلى رحمة ربه الكريم أن كفارة الذنوب شىء آخر عند الإمام البخارى ، وقبول شهادة المحدود أمرزائد فوق ذلك ، فمجرد التكفير يحصل بالحدود ، وأما قبول شهادته فيتوقف على التوبة ، ويدل على ذلك ما سيأتى فى آخر الباب الآتى قال أبو عبد الله : إذا تاب السارق بعدما قطع يده قبلت شهادته ، وكذلك كل محدود إذا تاب قبلت شهادته ، ويدل عليه أيضاً ما تقدم فى كتاب الشهادات فى « باب شهادة القاذف إلخ » من الأثر الدال على ذلك من أن عمر جلد أبا بكرة وغيره ثم استتابه ، وقال من تاب قبلت شهادته ، اهـ . وهذا كله عند الإمام البخارى ، وأما عندنا الحنفية فالحدود ليست بكفارة ولا بمطهرة للذنوب ، والتطهير إنما يحصل بالتوبة ، وأما الحدود فهى زاجرات كما تقدم .

(٢) لم يتعرض له الشيخ قدس سره وزدته بياناً لغرض الترجمة عندى ، وهو أن الحدود من حقوق الله تعالى لا من حقوق العباد ، فلا يجوز لأحد أن يشفع فيه ، كما سيبوب البخارى بقوله « باب كراهية الشفاعة فى الحد » ولا يجوز لأحد عفوه بعد ثبوته ولا الصلح عليها بشىء ، كما تقدم فى كتاب الصلح فى « باب إذا اصطلحوا على صلح جور فهو مردود » وأخرج فيه البخارى حديث العسيف الزانى ،

قوله : (وفى كم تقطع ؟ (١))

وفى الدر المختار: الحد لغة المنع ، وشرعاً عقوبة مقدرة وجبت حقاً لله تعالى زجراً فلا تجوز الشفاعة فيه بعد الوصول للحاكم وليس مطهراً عندنا ، وأجمعوا أنها لا تسقط الحد فى الدنيا فلا تعزير حد لعدم تقديره ، ولا قصاص حد لأنه حق المولى ، قال ابن عابدين : قوله حقاً لله لأنها شرعت لمصلحة تعود إلى كافة الناس من صيانة الأنساب والأموال والعقول والأعراض ، اه . وفى نيل المآرب من فقه الحنابلة : وتحرم الشفاعة وقبولها فى حد الله سبحانه وتعالى بعد أن يبلغ أى يثبت عند الإمام ، قال فى المستوعب : ولا يجوز للإمام أن يقبل شفاعة فيما هو حق لله سبحانه وتعالى من الحدود ولا يعفو عنه ، وحرمت الشفاعة لكونها طلب فعل يحرم على من طلبه منه ، اه . وقال النووى : وقد أجمع العلماء على تحريم الشفاعة فى الحد بعد بلوغه إلى الإمام وعلى أنه يحرم التشفيع فيه ، فأما قبل بلوغه إلى الإمام فقد أجاز الشفاعة فيه أكثر العلماء إذا لم يكن المشفوع فيه صاحب شر وأذى للناس ، فإن كان لم يشفع فيه ، اه .

(١) اعلم أولا أن الإمام البخارى ذكر فى الباب ثلاثة مسائل : الأولى هذه التى ذكرها الشيخ قدس سره ، والثانية ماسيأتى من قوله « وقطع على من الكف » والثالثة ما سيأتى فى أثر قتادة ، أما الأولى وهى التى ذكرها البخارى بقوله « وفى كم تقطع » وهى التى تعرض له الشيخ قدس سره فى كلامه ، ذكر فيه فى الأوجز عن الزرقانى تبعاً للحافظ قريباً من عشرين مذهباً ، وفى البذل أحد عشر مذهباً ، ومذاهب الأئمة الأربعة كما فى الأوجز عن فروعهم أن الإمام أحمد اختلفت الروايات عنه كما فى الأوجز عن المغنى ، وفى الروض المربع : ويشترط أيضاً أن يكون المسروق نصاباً ، وهو أى نصاب السرقة ثلاثة دراهم خالصة أو تخلص من مغشوشة أو ربع دينار أى مثقال وإن لم يضرب أو عرض قيمته كأحدهما

. . . .

أى ثلاثة دراهم أو ربع دينار ، فلا قطع بسرقة ما دون ذلك لقوله عليه الصلاة والسلام : « لا تقطع اليد إلا فى ربع دينار فصاعداً » رواه أحمد ومسلم ، وكان ربع الدينار يومئذ ثلاثة دراهم ، والدينار اثنا عشر درهما رواه أحمد ، اه . ونحو ذلك فى نيل المآرب ، وأما مذهب الشافعى فربع دينار أو ما يبلغ قيمته من فضة أو عرض كما جزم به الحافظ فى الفتح ، وأما مذهب مالك كما فى الأوجز عن الدردير : تقطع بسرقة ربع دينار شرعى أو ثلاثة دراهم شرعية خالصة من الغش أو بسرقة ما يساوى ثلاثة دراهم من العروض وغيرها ، والتقويم بالدراهم لا بربع الدينار وهو المشهور ، وأما مذهب الحنفية فهو عشرة دراهم معروف ، انتهى ملخصاً من الأوجز بزيادة من الروض . وفى الهداية : وإذا سرق عشرة دراهم أو ما يبلغ قيمته عشرة دراهم مضروبة ، يعنى أن غير الدراهم يعتبر قيمته بها وإن كان ذهباً ، اه. وأما المسألة الثانية وهى محل القطع فذكر الحافظ فيه فى الفتح أربعة مسالك للاختلاف فى حقيقة اليد ، فقيل : أولها من المنكب ، وقيل من المرفق ، وقيل من الكوع ، وقيل من أصول الأصابع ، وأخذ بظاهر الأول بعض الخوارج ، ونقل عن سعيد بن المسيب واستنكره جماعة ، والثانى لا نعلم من قال به فى السرقة ، والثالث قول الجمهور ونقل بعضهم فيه الإجماع ، والرابع نقل عن على واستحسنه أبو ثور إلى آخر ما بسط من الدلائل ، وفى الأوجز : قال الموفق : لا خلاف بين أهل العلم فى أن السارق أول ما يقطع منه يده اليمنى من مفصل الكف وهو الكوع ، وفى قراءة ابن مسعود : « فاقطعوا أيمانهما » وهذا إن كان قراءة وإلا فهو تفسير ، وقد روى عن أبى بكر وعمر رضى الله تعالى عنهما أنهما قالا : إذا سرق السارق فاقطعوا يمينه من الكوع ولا مخالف لهما فى الصحابة . اه . وأما المسألة الثالثة فقد قال الحافظ قوله : « وقال قتادة إلخ » وصله أحمد فى تاريخه ، وقد أخرجه عبد الرزاق عن معمر عن قتادة فذكر مثل قول الشعبى لا يزاد على ذلك قد أقيم عليه الحد ،

وإنما عدل(١) علماؤنا إلى العشرة مع أن فى الروايات تصريحاً بكون القطع واجباً فى الأقل لقوله ﷺ : « لا قطع فى أقل من عشرة دراهم » ولا شك أن الشبهة دارئة(٢) ولا أقل من الشبهة .

وكان ساق بسنده عن الشعبى أنه سئل عن سارق قدم ليقطع فقدم شماله فقطعت فقال : لا يزاد على ذلك ، وأشار المصنف بذكره إلى أن الاصل أن أول شىء يقطع من السارق اليد اليمنى وهو قول الجمهور ، وقد قرأ ابن مسعود « فاقطعوا أيمانهما » وأخرج سعيد بن منصور بسند صحيح عن إبراهيم قال : هى قراءتنا يعنى أصحاب ابن مسعود ، ونقل فيه عياض الإجماع وتعقب ، نعم قد شذ من قال إذا قطع الشمال أجزأت مطلقاً كما هو ظاهر النقل عن قتادة ، وقال مالك إن كان عمداً وجب القصاص على القاطع ووجب قطع اليمين ، وإن كان خطأ وجبت الدية ويجزىء عن السارق ، وكذا قال أبو حنيفة ، وعن الشافعى وأحمد قولان ، اه . وبسط القسطلانى اختلاف الشافعية فيما بينهم وصاحب الهداية اختلاف الإمام أبى حنيفة وصاحبيه فارجع إليهما لو شئت التفصيل .

(١) أجاب الشيخ قدس سره بذلك عما أوردوا على مستدل الحنفية بأن الروايات الصحيحة الصريحة تدل على القطع بسرقة ثلاثة دراهم أو ربع دينار كما بسطها الإمام البخارى فى الباب .

(٢) وفى الهداية : ولنا الأخذ بالأكثر فى هذا الباب أولى احتيالا لدرء الحد ، وهذا لأن فى الأقل شبهة عدم الجناية وهى دارئة للحد ، وقد تأيد ذلك بقوله عليه الصلاة والسلام : « لا قطع إلا فى دينار أو عشرة دراهم » وكتب مولانا عبد الحى فى هامشه : قوله « ولنا إلخ » يرد عليه أنه كيف يكون الأخذ بالأكثر أولى مع ورود خبر قطع اليد فى المجن والخبر مقدم على الرأى ، جوابه إنا لا نقدم الرأى على الخبر ، بل نقول لما وقعت الشبهة ، والحدود تدرأ بها كان الأخذ بالأكثر أولى ، وتوضيحه أنه لا شك فى ثبوت قطع اليد فى المجن عل.

. . . .

عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم، ومع ذلك فقد أخرج عبدالرزاق فى مصنفه عن ابن مسعود مرفوعاً : « لا تقطع اليد إلا فى دينار أو عشرة دراهم » ومثله روى الطبرانى وأحمد فى مسنده وإسحق بن راهويه وابن أبى شيبة وغيرهم ، وهذه الأحاديث وإن كان آحادها ضعيفة لكن ضعفها زال بسبب التعاضد والاجتماع فأورثت شبهة فى أنه هل يقطع اليد فى أقل من عشرة دراهم أم لا ؟ فلذلك قلنا لا تقطع إلا فى عشرة دراهم لا فى أقل منه اقتداء بقوله عليه الصلاة والسلام: « ادرؤوا الحدود ما استطعتم، فإن وجدتم للمسلم مخرجا فخلوا سبيله فإن الإمام لأن يخطىء فى العفو خير له من أن يخطىء فى العقوبة » أخرجه الحاكم والترمذى،وأخرج نحوه ابن عدى وغيره ، وبهذا ظهر دفع ما أورد الشافعية علينا من أن حديث قطع المجن قوى مروى فى الصحاح فلا يعارضه حديث « لا تقطع اليد إلا فى دينار » الحديث فالعمل بحديث الصحاح أولى وأحسن ، وجه الدفع أن حديث القطع فى المجن وإن كان قوياً كما بالقطع فى أقل من عشرة دراهم ، لكن الحديث الآخر وإن كان ضعيفاً أورث شبهة ، والحدود تدفع حتى الوسع فلذا قلنا بالأخذ بالأكثر ، هذا ما عندى فى توضيح المقام ، اه . ومال صاحب الفيض إلى أن اختلاف الروايات فى ثمن المجن من ثلاثة دراهم إلى عشرة كان باختلاف الزمان ، فنى ابتداء الزمان كان ثمنه ثلاثة دراهم حين كانوا صعاليك وفى آخر زمنه ﷺ بلغ إلى عشرة دراهم فلا اختلاف فى الروايات ولا اضطراب ولا حاجة إلى القول بالنسخ ، وهذا كالاختلاف فى مقدار المهر كان فى أول الزمان فى زمان شدة الفقر خاتماً من حديد وانتهى فى آخره إلى عشرة دراهم .

كتاب المحاربين[1] إلخ

---

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره وزدته دفعاً لما يورد على الإمام البخارى من عدم مناسبة ذكر هذا الكتاب ههنا قال الحافظ : كذا هذه الترجمة ثبتت للجميع ههنا وفى كونها فى هذا الموضع إشكال وأظنها مما انقلب على الذين نسخوا كتاب البخارى من المسودة ، والذى يظهر لى أن محلها بين كتاب الديات وبين استتابة المرتدين ، وذلك أنها تخللت بين أبواب الحدود فإن المصنف ترجم كتاب الحدود وصدره بحديث « لا يزنى الزانى وهو مؤمن » وفيه ذكر السرقة وشرب الخمر ، ثم بدأ بما يتعلق بحد الخمر فى أبواب ثم بالسرقة كذلك ، فالذى يليق أن يثلث بأبواب الزنا على وفق ما جاء فى الحديث الذى صدر به ثم بعد ذلك إما أن يقدم كتاب المحاربين وإما أن يؤخره ، والأولى أن يؤخره ليعقبه باب استتابة المرتدين فإنه يليق أن يكون من جملة أبوابه ، ولم أر من نبه على ذلك إلا الكرمانى فإنه تعرض لشىء من ذلك فى « باب إثم الزناة » ولم يستوف كما سأنبه عليه ، ووقع فى رواية النسفى زيادة قد يرتفع بها الإشكال ، وذلك أنه قال بعد قوله « من أهل الكفر والردة » فزاد « ومن يجب عليه الحد فى الزنا » فإن كان محفوظاً فكأنه ضم حد الزنا إلى المحاربين لإفضائه إلى القطع فى بعض صوره بخلاف الشرب والسرقة ، وعلى هذا فالأولى أن يبدل لفظ « كتاب » « بباب » وتكون الأبواب كلها داخلة فى كتاب الحدود ، اهـ . وتعقب على كلامه العلامة العينى رحمه الله تعالى بقوله : وهذا بعيد جداً ، ثم ذكر المناسبة ما لخصه المحشى بقوله المناسبة ههنا موجودة ، فإن كتاب الحدود الذى قبله مشتمل على أبواب مشتملة على شرب الخمر والسرقة والزنا ، وهذه معاص داخلة فى محاربة الله ورسوله ، إلى أن

. . . .

قال : وفيه أبواب لا يتعلق إلا بما يتعلق بالمحاربين ، فحينئذ ذكره بلفظ الكتاب أولى ، انتهى مختصراً . قلت : والأوجه عند هذا العبد الضعيف المعترف بالسيئات أن الإمام البخارى رضى الله تعالى عنه أجاد فى ذكر هذا الكتاب ههنا ، وهذا من دقة نظره كما هو دأبه فى هذا الكتاب ، وتوضيح ذلك أن العلماء من السلف والخلف اختلفوا فى مصداق هذه الآية ، والجمهور على أنها نزلت فى قطاع الطريق وهم إخوة السرقة ولذا عقبه بأبواب السرقة ، ولكن ميل البخارى إلى أن نزولها فى أهل الكفر والردة فأجاد الإمام البخارى رضى الله تعالى عنه فى ذكر مختاره باللفظ صريحاً بلفظ « كتاب المحاربين من أهل الكفر والردة » وذكره ههنا رعاية لقول الجمهور لكون قطاع الطريق من إخوان السارقين ، وذكره بلفظ الكتاب بدل الباب للفرق بين قطاع الطريق والسارقين ، فإنه لو ذكره بلفظ الباب توهم دخوله فى أبواب السرقة المتقدمة ، قال الحافظ : قال ابن بطال ذهب البخارى إلى أن آية المحاربة نزلت فى أهل الكفر والردة وساق حديث العرنيين وليس فيه تصريح بذلك ، ولكن أخرج عبد الرزاق عن قتادة حديث العرنيين وفى آخره قال : بلغنا أن هذه الآية نزلت فيهم « إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله » الآية ، وممن قال ذلك الحسن والزهرى وغيرهما ، قال : وذهب جمهور الفقهاء إلى أنها نزلت فيمن خرج من المسلمين يسعى فى الأرض بالفساد ويقطع الطريق وهو قول مالك والشافعى والكوفيين ثم قال : ليس هذا منافياً للقول الأول لأنها وإن نزلت فى العرنيين بأعيانهم لكن لفظها عام يدخل فى معناه كل من فعل مثل فعلهم من المحاربة والفساد ، قال الحافظ : بل هما متغايران والمرجع إلى تفسير المراد بالمحاربة فمن حملها على الكفر خص الآية بأهل الكفر ومن حملها على المعصية عمم ، ثم نقل ابن بطال عن إسماعيل القاضى أن ظاهر القرآن وما مضى عليه عمل المسلمين يدل على أن الحدود المذكورة فى هذه الآية نزلت فى المسلمين ، وأما الكفار فقد نزل فيهم « فإذا لقيتم

(باب الرجم[1] بالبلاط)

الذين كفروا فضرب الرقاب » الآية ، فكان حكمهم خارجاً عن ذلك ، وقال تعالى فى آية المحاربة « إلا الذين تابوا من قبل أن تقدروا عليهم » وهى دالة على أن من تاب من المحاربين يسقط عنه الطلب بما ذكر بما جناه فيها، ولو كانت الآية فى الكافر لنفعته المحاربة، ولكان إذا أحدث الحرابة مع كفره اكتفينا بما ذكر فى الآية ، وسلم من القتل إلى آخر ما بسط ، وقال الشيخ فى البذل : قال ابن جرير واختلف أهل العلم فى المستحق اسم المحارب لله ورسوله الذى يلزمه حكم هذه ، فقال بعضهم: هو اللص الذى يقطع الطريق ، وهو عطاء الخراسانى وقتادة ، وقال آخرون هو اللص المجاهر بلصوصيته المكابر فى المصر وغيره ، وممن قال ذلك الأوزاعى ، وقال مالك ابن أنس: من حمل السلاح على المسلمين فى مصر أو خلاء ، فكان ذلك منه على غير ثائرة كانت بينهم ولا دخل ولا عداوة ، قاطعاً للسبيل والطريق والديار ، مختفياً لهم بسلاحه فقتل أحداً منهم قتله الإمام كقتله المحارب ، وقال آخرون : المحارب هو قاطع الطريق ، فأما المكابر فى الأمصار فليس بالمحارب الذى له حكم المحاربين ، وممن قال ذلك أبو حنيفة وأصحابه ، انتهى مختصراً . وبسط الكلام على ذلك فى الأوجز أشد البسط ، وذكر فيه أن فى آية الحرابة ثلاثة مسائل خلافية الأولى: أنها فى الكفرة أو فى المسلمين ، الثانية : فى تعريف المحارب، الثالثة : أن الأحكام الأربعة فى الآية على التخيير أو على التنويع ؟ فارجع إليه لو شئت التفصيل .

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره ، وزدته دفعاً لما أوردوا على الإمام البخارى فى تبويب هذه الترجمة ، قال الحافظ : وقد استشكل ابن بطال هذه الترجمة فقال : البلاط وغيره فى ذلك سواء ، وأجاب ابن المنير بأنه أراد أن ينبه على أن الرجم لا يختص بمكان معين للأمر بالرجم بالمصلى تارة وبالبلاط أخرى ، قال : ويحتمل أنه أراد أن ينبه على أنه لا يشترط الحفر [illegible] الحفر فيه

(باب[1] رجم الحبلى)

وبهذا جزم ابن القيم وقال: أراد رد رواية بشير بن المهاجر عن أبي بريدة(*) عن أبيه أن النبي ﷺ أمر لحفرت لماعز بن مالك حفرة فرجم فيها، أخرجه مسلم وهو وهم سرى من قصة الغامدية إلى قصة ماعز، قال الحافظ: ويحتمل أن يكون أراد أن ينبه على أن المكان الذي يجاور المسجد لا يعطى له حكم المسجد في الاحترام، لأن البلاط المشار إليه موضع كان مجاوراً للمسجد النبوي، ومع ذلك أمر بالرجم عنده، انتهى مختصراً. والأوجه عند هذا العبد الضعيف أن الإمام البخاري رحمه الله تعالى أشار بذلك إلى أن حد الزنا ينبغي له الإشاعة والتشهير، ولذا قال عزاسمه: «وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين» فكأنه ذكر ذلك تنبيهاً واحترازاً عما تقدم من «باب من أمر بضرب الحد في البيت» أن حد الزنا ليس بداخل في ذلك، فإن النبي ﷺ أمر بضرب النعيمان لمن كان في البيت في حد الشرب، وأمر ههنا بإخراج المرجوم إلى البلاط، وبسط في الأوجز في تفسير قوله تعالى: «وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين» واختلافهم في عدد الطائفة، وفيه قال الجصاص في أحكام القرآن بعد ذكر الأقوال المختلفة قال أبو بكر: يشبه أن المعنى في حضور الطائفة ما قاله قتادة أنه عظة وعبرة لهم فيكون زجراً له عن العود إلى مثله وردعاً لغيره عن إتيان مثله، والأولى أن تكون الطائفة جماعة يستفيض الخبر بها ويشيع فيرتدع الناس عن مثله، لأن الحدود موضوعة للزجر والردع، اهـ. ويستنبط ما اخترته بما أفاده مولانا محمد حسن المكي في تقريره في إقامة حد الخمر في البيت قوله «في البيت» بخلاف حد الزنا، فإنه لا يكون إلا في المجمع العام، وكذلك حد الشرب بعد الإجماع عليه بخلاف ما قبل الإجماع، فإنه يكتفى فيه في البيت كما قال في الكتاب.

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره العزيز، وزدته دفعاً لما يرد على ظاهر

(*) كذا في الأصل والصواب بدله ابن بريدة ١٢ ز.

(هل لك فى فلان) أى هل[1] لك رأى فى تعزيره وتأديبه .

ـجمة البخارى أنه لا يثبت بالحديث ، فإن الثابت بالحديث الرجم بالحبل الآتى
، قول عمر ، وأما رجم الحبلى فلا يثبت بالحديث ، وأيضاً المسألة إجماعية ،
ال الحافظ : قال الإسماعيلى يريد إذا حبلت من زنا على الإحصان ثم وضعت ،
أما وهى حبلى فلا ترجم حتى تضع ، وقال ابن بطال : معنى الترجمة هل يجب على
لحبلى رجم أولا ؟ وقد استقر الإجماع على أنها لا ترجم حتى تضع ، قال النووى:
ـكذا لو كان حدها الجلد لا تجلد حتى تضع ، وكذا من وجب عليها قصاص وهى
حامل لا يقتص منها حتى تضع بالإجماع فى كل ذلك ، اهـ . وفى الأوجز قال الموفق:
لا يقام الحد على حامل ، سواء كان الحمل من زنا أو غيره ، لا نعلم فيه خلافاً ، قال
ابن المنذر : أجمع أهل العلم على أن الحامل لا ترجم ، اهـ . ويمكن التفصى عن
الإمام البخارى أنه لم يرد رجمها حالة الحمل بل أراد الرجم بحبل الزنا ، وإليه أشار
العلامة العينى قوله « باب رجم الحبلى من الزنا إلخ » أى هذا باب فى بيان رجم
المرأة التى حبلت من الزنا إذا أحصنت أى تزوجت ، وقد مر نحوه عن الإسماعيلى .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره فى معناه واضح ، قال الحافظ فى الفتح : قوله
« هل لك فى فلان ؟ » لم أقف على اسمه ، ووقع فى رواية ابن إسحق أن من قال ذلك
كان أكثر من واحد ، ولفظه أن رجلين من الأنصار ذكرا بيعة أبى بكر ، وقوله
« لقد بايعت فلانا » هو طلحة بن عبيد الله أخرجه البزار من طريق أبى معشر
عن زيد بن أسلم عن أبيه ، وعن عمير مولى غفرة قالا : قدم على أبى بكر مال فذكر
قصة طويلة فى قسم الفىء ثم قال : حتى إذا كان من آخر السنة التى حج فيها عمر ، قال
بعض الناس: لو قد مات أمير المؤمنين ، أقمنا فلاناً ـ يعنون طلحة بن عبيدالله ـ ونقل
ابن بطال عن المهلب أن الذين عنوا أنهم يبايعونه رجل من الأنصار ولم يذكر
مستنده فى ذلك ، اهـ . وقال القسطلانى : قوله « فى فلان » لم يسم يقول : لو قد
مات عمر رضى الله تعالى عنه لقد بايعت فلانا ، قال فى المقدمة فى مسند البزار

قوله : (يريدون أن يغصبوهم(١) أمورهم) ومنها الخلافة ، وغصبها منهم إقامة الخليفة من غير مشورة منهم أو استخلاف من أميرهم .

والجعديات بإسناد ضعيف : إن المراد بالذى يبايع له طلحة بن عبيد الله ولم يسم القائل ولا الناقل ، قال : ثم وجدته فى الأنساب للبلاذرى بإسناد قوى من رواية هشام بن يوسف عن معمر عن الزهرى بالإسناد المذكور فى الأصل ، ولفظه قال عمر : « بلغنى أن الزبير قال : لو قد مات عمر لبايعنا علياً » الحديث ، وهذا أصح ، ثم ذكر القسطلانى عن الشرح ما تقدم فى كلام الفتح قريباً من قوله « لقد بايعت فلانا » ـ أى طلحة بن عبيد الله ـ إلى قوله ولم يذكر مستنده ثم قال : وأبدى الكرمانى سؤالا ههنا فقال : فإن قلت « لو » حرف لازم أن يدخل على الفعل ، وههنا دخل على الحرف ؟ وأجاب بأن « قد » ههنا فى تقدير الفعل ، إذ معناه لو تحقق موته أو « قد » مقحم ، اه .

(١) قال الحافظ : كذا فى رواية الجمع بغين معجمة وصاد مهملة ، وفى رواية مالك يغتصبوهم بزيادة مثناة بعد الغين المعجمة ، وحكى ابن التين أنه روى بالعين المهملة وضم أوله : من أعضب أى صار لاناصر له ، والمعضوب الضعيف ، والمعنى أنهم يغلبون على الأمر ، فيضعف لضعفهم ، والأول أولى ، والمراد أنهم يثبون على الأمر بغير عهد ولا مشاورة ، وقد وقع ذلك بعد على وفق ماحذره عمر رضى الله تعالى عنه ، اه . وقال القسطلانى تبعاً للعينى : بفتح التحتية وسكون الغين المعجمة وكسر الصاد المهملة منصوب ، لحذف النون ، وفى رواية مالك يغتصبوهم بزيادة تاء الافتعال ، ويروى أن يغصبونهم بالنون بعد الواو ، وهى لغة كقوله تعالى : « أو يعفو الذى بيده عقدة النكاح » بالرفع وهو تشبيههم « أن » بما المصدرية فلا ينصبون بها ، أى الذين يقصدون أموراً ليست من وظيفتهم ولا مرتبتهم فيريدون أن يباشروها بالظلم والغصب ، ولأبى ذر عن الكشميهنى : أن يعضبوهم بالعين المهملة والضاد

قوله : (لا تطردنى[1] إلخ) وهذا تقدمة لما هو بصدده ، فإن استنابة الرجل واستخلافه من غير مشورة من المؤمنين إطراء له ومجاوزة من حده ، فلما نهى النبى ﷺ من الإطراء فى حقه ، وهو أهل لكل منقبة جميلة ، فكيف بمن يطرى أحداً ممن ليس بمثابة من تلك الصفات .

قوله : (وليس منكم) تنبيه [2] على بعض أسباب الوقاية عن الشر بعد تسليم أنه لوقوعه فلتة كان مظنة الشر أيضاً ، فكيف لا تكون مبايعة غيره إذا وقعت فلتة سبباً للشر .

المعجمة وفتح أوله ، اهـ . وما فى القسطلانى عن الكشميهنى بالضاد المعجمة وفتح أوله مخالف لما فى العينى إذ قال بضم أوله وكذا تقدم عن الفتح .

(١) وهكذا فى تقرير المكى إذ قال : قوله « لا تطردنى إلخ » فكذلك أنتم لا تطروا طلحة بأن تزيدوه على عثمان رضى الله عنه وعلى رضى الله عنه ، قوله « وقى » يعنى أن فلتة أبى بكر أيضاً كان شراً فى الجملة ، لكنه وقى شرها لما له من كرامة عند الله ، قوله « ثم بايعته الأنصار ثم قيل : إن علياً والزبير لم يحضرا ، وكانا كل واحد منهما يتمنى الخلافة لنفسه ، كما أن سعداً يتمناها ، فلذلك تخلفا فدعيا فجاء الزبير أولا فبايع ثم جاء علىّ فبايع ، أما سعد فقد فُقد من ذلك اليوم حتى سمعوا قائلا يقول : قد قتلناه ، على وفق ما أخبر به عمر بقوله « قتله الله » فكان قتله تطهيراً من الله تعالى عن إثم المخالفة من بيعة أبى بكر رضى الله تعالى عنه . اهـ .

(٢) تقدم قريباً ما فى تقرير المكى مما يتعلق بذلك وفى تقريره الآخر قوله : « وقى شرها » يعنى لا شك أن البيعة بغتة أى من غير مشورة لا يخلو عن الشر ، لكن بيعة أبى بكر وقانا الله من شرها وأتمها بفضله ، فلا يقاس عليه غيره لأنه ليس منكم من تقطع الأعناق إليه ، أى تقطع أعناق الإبل بالسير إليه أو أعناق الرجال بالإطاعة والانقياد إليه ، وعلى هذا التقدير المراد بالقطع معناه المجازى أى التواضع ، اهـ .

(قوله تغرة أن يقتلا) علة[١] للمتابعة، أى ليس يسوغ لكم أن تتابعوه فى ذلك خشية أن يقتلا ، وحاصله أنه لاينبغى لكم أن تخافوا على نفسهما فتبايعوه صوناً لهما من القتل ، إذ لا شك أن الناس إذا خالفوهما وبايعوا آخر يكون ذلك سبباً لقتل هذين : التابع والمتبوع ، فحاصل قول عمر رضى الله عنه إنه ليس لكم إفساد

---

(١) وهكذا فى تقرير اللاهورى إذ قال : قوله « تغرة أن يقتلا » تغرة مفعول له للمنفى فى فلا يتابع ، فالمعنى لايتابعهم أحد لغرض أنه لو يتبعهم اعلهم يقتلون ، فإذا تبعهم وكثر الناس آمنوا ، انتهى. وهو كلام مجمل يوضحه كلام الشيخ فى اللامع، وفى تقرير المكى قوله «تغرة أن يقتلا» علة للمنفى وهو قوله «يتابع» لا للنفى ، يعنى مخافة أن يقتل الناس المبايع ومتابعه لو لم يتابعهما ، يعنى لايتابعا متابعة يكون لأجل هذه المخالفة ، أى مخافة قتل الناس لهم على تقدير عدم المتابعة لها ، انتهى . وقال الكرمانى : التغرة بالمعجمة يقال غرر بنفسه تغريراً وتغرة إذا عرضها للمهلكة ، أى لأن ذلك تغرير لأنفسهما بالقتل ، أى إذا فعل ذلك فقد غرر بنفسه ونفس صاحبه وعرضهما للقتل ، انتهى . وهكذا فى الفتح وكلامه أوضح من كلام الكرمانى إذ قال بمثناة مفتوحة وغين معجمة مكسورة وراء ثقيلة بعدهاهاء تأنيث أى حذراً من القتل ، وهو مصدر من غررته تغريراً أو تغرة ، والمعنى أن من فعل ذلك فقد غرر بنفسه وبصاحبه وعرضهما للقتل ، انتهى . وقال العينى : وفى الكلام مضاف محذوف تقديره خوف تغرة أن يقتلا ، أى خوف وقوعهما فى القتل فحذف المضاف الذى هو الخوف ، وأقيم المضاف إليه الذى هو تغرة مقامه ، وانتصب على أنه مفعول له ، انتهى . وفى المجمع عن النهاية ومنه أيما رجل بايع آخر فإنه لا يؤمر واحد منهما تغرة أن يقتلا ، التغرة مصدر غررته إذا ألقيته فى الغرر ، وأن يقتلا مفعول له بحذف مضاف أى خوف وقوعهما فى القتل، أو بدل من تغرة، أو مضاف إليه يعنى أن حق البيعة أن يقع صادرة عن المشورة والاتفاق ، فإذا استبد اثنان فبايع أحدهما الآخر فهو تظاهر منهما بشق العصا واطراح الجماعة ، فإن عقد لأحد

أموركم صونا لهما فإنه لا بأس فى قتلهما، فإنه أهون من أن تختل أمور العالم بالمبايعة على يد من ليس بمستأهل له .

بيعة فلا يكون المعقود له واحداً منهما وليكونا معزولين من طائفة تتفق على تمييز الإمام منها ، لأنه إن عقد لواحد منهما وقد ارتكبا تلك الفعلة الشنيعة التى أحفظت الجماعة من التهاون بهم والاستغناء عن رأيهم لم يؤمن أن يقتلا (ج) خوف مفعول له أو بدل من تغرة ومن إضافة(*) إليه ، فك « مكر الليل والنهار » «غ» أين (**) لم يؤمر واحد منهما تغريراً بدم المؤمر منهما حذار أن يقتلا ، انتهى ما فى المجمع . وقد عرفت أن كلام الشراح فى ذلك مجمل لم يتضح لى منه معنى واضح ، وما أفاده الشيخ قدس سره معناه واضح ، وحاصله أن قوله تغرة علة للنفى وهو المتابعة والمعنى كما أوضحه الشيخ قدس سره : من بايع رجلا بغير مشورة من المسلمين ، فظاهر أنهما لو لم يتابعا ولم يوافقا على ذلك لقتلا ، نعم لو توبعا على ذلك لسلما عن القتل والهلاك ألبتة ، فيقول عمر رضى الله تعالى عنه : لا ينبغى للمسلمين أن يتابعوهما على ذلك خشية أن يقتلا ، أى صوناً لأنفسهما عن القتل، لأن هلاكهما أهون من اتفاق المسلمين على مبايعة رجل ليس بمستأهل لذلك ، ويستأنس هذا المعنى مما فى لسان العرب بعد ذكر قول ابن الأثير مفصلا الذى تقدم فى كلام صاحب المجمع مختصراً فقال : هذا قول ابن الأثير وهو مختصر قول الأزهرى فإنه يقول لا يبايع الرجل إلا بعد مشاورة الملأ من أشراف الناس واتفاقهم، ثم قال: ومن بايع رجلا عن غير اتفاق من الملأ لم يؤمر واحد منهما تغرة بمكر المؤمر منهما لئلا يقتلا أو أحدهما ، ونصب تغرة لأنه مفعول له ، وقوله أن يقتلا أى حذار أن يقتلا وكراهة أن يقتلا، وقال الأزهرى وما علمت أحداً فسر من حديث عمر رضى الله تعالى عنه ما فسرته

(*) كذا فى الأصل ١٢ ز .

(**) كذا فى الأصل والظاهر بدله أى ١٢ ز .

(لا عليكم ألا تقربوهم) وكأنهما (١) استبعدا من الأنصار أن يتقادوا لهما فيما يأمرانهم ، أى الشيخين فيذهب سعيهما هدراً ،

(وكنت أدارى(٢) منه بعض الحد) أى كنت(٣) أخمد سورة أبى بكر وفورته

فافهمه ، انتهى . والأوجه عند هذا العبد الضعيف أن قول عمر فلا يبايع هو ولا الذى تابعه تحذير للناس وتهديدلهم عن ذلك الفعل، أى المتابعة لهما، أو دعاء عليهما فى أن لا يبايعهما أحد ، وأما قوله تغرة حال عنهما أى حال كونهما معرضين لأنفسهما فى الهلاك بأن يقتلا ، فهذا اللفظ أى تغرة تنبيه لهما من عمر على أنهما يقتلان لا محالة .

(١) وفى تقرير المكى قوله «فقال أين إلخ» بيان لقوله فذكرا ما تمالآ عليه القوم أى الأنصار فقالا : لا عليكم يعنى لا فائدة فى مجيئكم إليهم ، لأنهم لا يستمعون لكم فى هذا الأمر فلم تجيئون إليهم؟ اقضوا أمركم ، يعنى اقضوا أمر خلافتكم بينكم فلا تذهبوا إليهم ، انتهى . قال الحافظ : قوله لقينا رجلان صالحان فى رواية معمر عن ابن شهاب - شهدا بدراً ، وفى رواية ابن إسحق رجلا صدق عويم بن ساعدة ومعن بن عدى كذا أدرج تسميتهما ، وبين مالك أنه قول عروة ولفظه قال ابن شهاب أخبرنى عروة أنهما معن بن عدى وعويم بن ساعدة إلى آخر ما بسط فى بيان اسمهما ، وقوله (ما تمالآ) بفتح اللام والهمز ، أى اتفق وفى رواية مالك الذى صنع القوم أى من اتفاقهم على أن يبايعوا لسعد بن عبادة قوله « لا عليكم أن لا تقربوهم » لا بعد «أن» زائدة ، قوله « اقضوا أمركم » فى رواية سفيان امهلوا حتى تقضوا أمركم ، ويؤخذ من هذا أن الأنصار كلها لم تجتمع على سعد بن عبادة ، انتهى .

(٢) قال القسطلانى قوله « كنت أدارى» بضم الهمزة وكسر الراء ، بعدها تحتية وللأصيلى أداريء بالهمز أدافع ، اه .

(٣) وفى تقرير المكى قوله «وكنت أداريء إلخ» تمهيد إلى قوله «فكرهت إلخ» يعنى حال أين بودكه من دفع ميكردم از أبى بكر رضى الله تعالى عنه بعض تيزى وغضب

فى هذه المحاورات والخطابات ، فكرهت أن أكون أنا السبب لسخطه وغضبه ، وكان عمر رضى الله عنه ظن فى نفسه أن أبا بكر لعله يتكلم فى خطبته بشىء مما يحفظ الأنصار ويشق عليهم فيفوت المقصود ، وكان ظنه هذا لما يرى من شدة موجدة أبى بكر رضى الله عنه ، غير أن أبا بكر لم يتكلم فيها بشىء مما كان يخافه عمر رضى الله عنه ، وهذا هو المراد بقول عمر : فكان هو أحلم منى وأوقر .

قوله: (وإنا والله ماوجدنا إلخ) وأوضح معانى[1] هذه العبارة عندى أنه قصد

اورا يعنى هرگاه كه كسى أورادر غضب بيا ورد من أوراسخنها مى كردم وبصبرمى آورم تا آنكه غضب أوفرارشده فكرهت يعنى كنت أدارى غضبه ولو قدمت مقالتى بين يديه لخفت أن أغضبه بتقدمى وهذا قلب ما كنت عليه فلذلك تركت مقالتى ولم أقدمها بين يديه حتى تكلم هو بنفسه، قوله فى بديهته أى فى كلامه الظاهرى فقال أى فقال فيما قال نعم: إن ما ذكرتم فيكم من خير فأنتم له أهل، لكن أمر الخلافة أهله القريش لاغير، قوله ودارا وهى مكة ، قوله هذين الرجلين أى عمرو أبو عبيدة ، انتهى ما فى تقرير المكى .

(١) اختلفت الشراح فى معنى هذا الكلام كما أشار إليه الشيخ قدس سره بقوله وأوضح معانى هذه العبارة إلخ ، وما اختاره الشيخ هو مختار الحافظ فى الفتح إذ قال: قوله «وإنا والله ماوجدنا فيما حضرنا» بصيغة الفعل الماضى، وقوله من أمر فى موضع المفعول أى حضرنا فى تلك الحالة أموراً فما وجدنا فيها أقوى من سابقة أبى بكر والأمور التى حضرت حينئذ الاشتغال بالمشاورة واستيعاب من يكون أهلا لذلك وجعل بعض الشراح منها الاشتغال بتجهيز النبى ﷺ ودفنه، وهو محتمل لكن ليس فى سياق القصة إشعار به بل تعليل عمر يرشد إلى الحصر فيما يتعلق بالاستخلاف ، انتهى. قال القسطلانى: قوله «فيما حضرنا إلخ» بسكون الراء ، قال الكرمانى وتبعه البرماوى والعينى : أى من دفن رسول الله ﷺ من أمر أقوى من مبايعة أبى بكر رضى الله تعالى عنه ، لأن إهمال أمر المبايعة كان يؤدى إلى الفساد الكلى، وأما دفنه ﷺ فكان

أنه لم يكن شيء أحسن وأحزم إذ ذاك من مبايعته فيكون قوله خشينا(١) بمنزلة الوجه والعلة لذلك .

(باب(٢) من أمر غير الإمام)

العباس وعلى وطائفة مباشرين لذلك ، وقال فى الفتح : فذكر قول الحافظ المذكور ولم يتعرض العينى لقول الحافظ لا تقريراً ولا ترديداً، بل اقتصر على قول الكرمانى .

(١) كما تقدمت الإشارة إليه فى كلام الحافظ ؛ وأوضح منه ما فى القسطلانى إذ قال: لكن ليس فى سياق القصة إشعار به ، بل تعليل عمر يرشد إلى الحصر فيما يتعلق بالاستخلاف وهو قوله « خشينا إلخ » .

(٢) لم يتعرض له الشيخ قدس سره ، وزدته للإشكالين فى الباب الأول فى سياق ترجمة البخارى فقد قال الكرمانى وتبعه غيره الأولى أن يقال « باب من أمره الإمام »، و« غائباً » حال عن فاعل الإقامة وهو الغير، ويحتمل أن يكون حالا عن المحدود والمقام عليه، وفى عبارته تعجرف ، انتهى. وقال القسطلانى : الأوجه كما نبه عليه فى الكواكب أن يقول من أمره الإمام ، ثم حكى عن البرماوى أنه لا عجرفة فيه ، وبسط كلامه ، والإشكال الثانى ماذكره الحافظ بقوله : قال ابن بطال : قد ترجم بعد يعنى فى آخر أبواب الحدود هل يأمر الإمام رجلا فيضرب الحد غائبا عنه ، ومعنى الترجمتين واحد ، كذا قال ، ويظهر لى أن بينهما تغايراً من جهة أن قوله فى الأول « غائباً عنه » حال من المأمور وهو الذى يقيم الحد ، وفى الآخر حال من الذى يقام عليه الحد ، اه .

ثم لا يذهب عليك أنهم أوردوا بحديث الباب على الحنفية فى قولهم بوجوب حضور الإمام فى الحد ، وتقدم الكلام عليه فى كتاب الوكالة فى « باب الوكالة فى الحدود » فارجع إليه لو شئت .

قوله : (إلا أن يكون كما قال) إنما كرر هذه (١) اللفظة مع أن قوله وهو بريء منه كان كافياً فى أداء هذا المعنى ، إشارة إلى أنه إن قذفه وكان بريئاً عند القاذف ولم يكن بريئاً بحسب الواقع ، بل كان كما قال لم يحد قاذفه يوم القيامة لأنه

---

(١) لله در الشيخ قدس سره ماأدق نظره، وقدأجاد فيماقال وهو واضح،وقال القاري: قوله وهو بريء ، أى فى نفس الأمر مما قال أى سيده فى حقه (جلد) بصيغة المجهول (يوم القيامة) أى حداً كما فى رواية ، إلا أن يكون أى العبد كما قال أى كما قاله السيد فى الواقع ولم يكن بريئاً فإنه لا يجلد لكونه صادقاً فى نفس الأمر ، وهو تصريح بما علم ضمناً وهو استثناء منقطع ، قال الطيبي رحمه الله : الاستثناء مشكل لأن قوله وهو بريء يأباه ، اللهم إلا أن يؤل قوله وهو بريء ، أى يعتقد أو يظن براءته ، ويكون العبد كما قال فى قذفه لا ما اعتقده فحينئذ لا يجلد لكونه صادقاً فيه ، انتهى مختصراً . وذكر فى حديث الباب فى الكوكب قوله : « أقام الله عليه الحد يوم القيامة» وبذلك يعلم أن الحد لا يقام على من قذف مملوكه ، وفى هامشه قال الحافظ : قال المهلب : أجمعوا على أن الحر إذا قذف عبداً لم يجب عليه الحد،ودل هذا الحديث على ذلك،لأنه لو وجب على السيد أن يجلد فى قذف عبده فى الدنيا لذكره كما ذكره فى الآخرة ، وإنما خص ذلك بالآخرة تمييزاً للاحرار من المملوكين،فأما فى الآخرة فإن ملكهم يزول عنهم ، ويتكافأون فى الحدود ويقتص لكل منهم ولا مفاضلة حينئذ إلا بالتقوى ، قال الحافظ : فى نقل الإجماع نظر، ثم حكى الاختلاف فى قذف أم الولد ، اهـ .

ثم لا يذهب عليك أن الإمام البخاري ترجم على حديث الباب « باب قذف العبيد » قال الحافظ : أى الأرقاء عبر بالعبيد اتباعاً للفظ الخبر،وحكم الأمة والعبد فى ذلك سواء ،والمراد بلفظ الترجمة الإضافة للمفعول بدليل ماتضمنه حديث الباب، ويحتمل إرادة الإضافة للفاعل، والحكم فيه أن على العبد إذا قذف نصف ما على الحر ذكراً كان أو أنثى وهذا قول الجمهور ، وعن عمر بن عبد العزيز والزهري

وإن كان بريئاً عنده إلا أنه كان بحسب نفس الأمر حقيقاً لما قيل فيه ، فلا مؤاخذة على من قذفه .

وطائفة يسيرة والأوزاعى وأهل الظاهر : حده ثمانون وخالفهم ابن حزم فوافق الجمهور ، اه . وأما إذا قذف عبداً فلا حد عليه عند الجمهور والأئمة الأربعة ، فى الأوجز عن المغنى أجمع العلماء على وجوب الحد على من قذف المحصن إذا كان مكلفاً ، وشرائط الإحصان الذى يجب الحد بقذف صاحبه خمسة : العقل والحرية والإسلام والعفة عن الزنا ، وأن يكون كبيراً يجامع مثله ، وبه يقول جماعة العلماء قديماً وحديثاً ، سوى ما روى عن داود أنه أوجب الحد على قاذف العبد إلى آخر ماقال ، ومما يجب التنبيه عليه أن ما فى تقرير اللاهورى من قوله « لا حد إذا قذف عبده ، وأما إذا قذف عبد غيره لحد » اه . تحريف من الناسخ فإن الحكم فى عبده وعبد غيره سواء .

كتاب الديات[1] إلخ

حي الناس جميعاً لأن (٢) قتل النفس الواحدة كثيراً ما يكون سبباً لهلاك نفوس كثيرة فكان إحياؤه لذلك الواحد سبباً لحياة تلك الأنفس بأسرها .

---

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره ، وزدته لدفع إيرادات ترد على الإمام البخاري كما ستأتي، قال الحافظ: الديات بتخفيف التحتانية جمع دية، مثل عدات وعدة تقول : ودى القتيل يديه إذا أعطى وليه ديته وهو ماجعل فى مقابلة النفس ، وأورد البخارى تحت هذه الترجمة ما يتعلق بالقصاص، لأن كل ما يجب فيه القصاص يجوز العفو عنه على مال فتكون الدية أشمل ، وترجم غيره كتاب القصاص وأدخل تحته الديات بناء على أن القصاص هو الأصل فى العمد ، اه . ويمكن أن يوجه أن الإمام البخارى ترجم بكتاب الديات والقصاص معاً ، أما الأول فنصاً ، وأما الثانى فبإشارة الآية ، فإن موجب القتل العمد القصاص، فلا إشكال بالتراجم الآتية المتعلقة بالقصاص فى هذا الكتاب .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح ظاهر وتقدم شيء من الكلام على هذه الآية بنوع آخر فى كتاب التفسير تحت هذه الآية ، وقال صاحب الجمل فى قوله تعالى « ولكم فى القصاص حياة » بيان لمحاسن الحكم المذكور على وجه بديع لا تنال غايته . ونكر الحياة ليدل على أن فى هذا الجنس نوعاً من الحياة عظيما لا يبلغه الوصف ، وذلك لأنهم كانوا يقتلون الجماعة بالواحد فتنتشر الفتنة بينهم ، ففى شرع القصاص سلامة من هذا كله ، اه . وقال الرازى فى تفسيره فى مسائل هذه الآية إن الفتنة تعظم بسبب القتل فتؤدى إلى المحارجة التى تنتهى إلى قتل عالم من الناس ، اه .

(باب سؤال[١] القاتل إلخ)

(باب إذا قتل[٢] بحجر)

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره وزدته لبيان غرض الإمام البخاري لأنه لم يتعرض له أحد من الشراح ، والأوجه عند هذا العبد الضعيف أن الإمام البخاري نبه بتلك الترجمة على الفرق بين الحدود والقصاص بأنه لا ينبغي التجسس في الأول ، بل يستحب الستر لقوله ﷺ لهزال في قصة ماعز : « لو سترته بثوبك كان خيراً لك » كما في المشكاة برواية أبي داود ، ولفظ مالك في الموطأ : « لو سترته بردائك » والدرء بالشبهات كما في قوله ﷺ : « ادرؤا الحدود ما استطعتم » حتى يستحب فيه التلقين كما في قوله ﷺ لماعز رضي الله تعالى عنه : « لعلك قبلت أو غمزت » وغير ذلك من الروايات في ذلك ، بخلاف القصاص فإنه ينبغي التجسس فيه حتى قالوا في القسامة : إن من نكل عن اليمين يحبس حتى يقر أو يموت في السجن كما في الأوجز عن الدردير والهداية ، ووجه الفرق بينهما ظاهر من أن الحدود من حقوق الله تعالى ، والقصاص من حقوق العباد .

(٢) لم يتعرض له الشيخ قدس سره ، وزدته دفعاً لما يرد على الإمام البخاري من تكرار الترجمة ، لأنه سيأتي قريباً « باب من أقاد بحجر » ومؤداهما واحد ، ولم يتعرض لدفع ذلك أحد من الشراح ، بل قال القسطلاني في الباب الأول ملخصاً لكلام العيني : أي هذا « باب إذا قتل شخص شخصاً بحجر أو بعصا هل يقتل بما قتل به أو بالسيف؟ » اهـ . وهذا المعنى عندي هو مؤدى الباب الآتي فتكون الترجمة الآتية مكررة ، لأنه ليس لها معنى غير هذا ، والعجب أن الشراح لم يتعرضوا في الترجمة الآتية بشيء ، والأوجه عند هذا العبد الضعيف أن مؤدى الترجمتين مسألتان شهيرتان خلافيتان بين الأئمة ، أما هذه الترجمة فالظاهر عندي أن الإمام البخاري أشار بها

(باب إذا أقر (١) بالقتل مرة)

إلى خلافية شهيرة وهى أنواع القتل، وهى ثلاثة عند الجمهور : العمد ، وشبه العمد ، والخطأ ، فى الأول : القصاص على الاختلاف بينهم فى أن القصاص هو الأصل أو أحد الأمرين من القصاص والدية ، وفى الثانية : الدية المغلظة ، وفى الثالثة : الدية الغير المغلظة ، وهو مذهب الأئمة الثلاثة أبى حنيفة والشافعى وأحمد وأتباعهم، وأما عند الإمام مالك فالقتل عنده نوعان فقط : العمد والخطأ ، وشبه العمد ليس بشىء عنده داخل فى العمد وموجبه القصاص ، وأما قتل الخطأ فموجبه الدية ، فالظاهر عندى أن الإمام البخارى أشار بهذه الترجمة إلى هذه المسألة، ومال إلى مسلك الإمام مالك ، ولذا ترجم بقوله « باب إذا قتل بحجر أو عصا » قال العينى : جواب إذا محذوف تقديره يقتل بما قتل به ، وإنما قدرنا هكذا وإن كان يحتمل أن يقال: لا يقتل إلا بالسيف موافقة لحديث الباب ، ولم يذكره على عادته اكتفاء بحديث الباب ، اه . وبسط الكلام على هذه المسألة فى الأوجز، وأما مؤدى الترجمة الآتية فمسألة أخرى أيضاً خلافية شهيرة مبسوطة فى الأوجز وهى أن من قتل أحداً بغير سيف يستوفى القصاص بمثل فعله عند مالك والشافعى ، وقال أبو حنيفة : لاقود إلا بالسيف ، وعن أحمد روايتان كالمذهبين ، ومستدل الحنفية قوله « لا قود إلا بالسيف » قال الزيلعى : روى ذلك من حديث أبى بكرة ومن حديث ابن مسعود ومن حديث أبى هريرة ومن حديث على ، وبسط الكلام على تخريجها الزيلعى ، انتهى من الأوجز مختصراً . ويؤيد مااخترته من توجيه الترجمتين سياق الترجمتين، إذ بوب الأول بقوله « إذا قتل إلخ » والثانى بقوله « من أقاد بحجر إلخ » .

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره وزدته تنبيهاً على غرض المصنف بالترجمة وتعرض له فى تقرير الشيخ اللاهورى كما سيأتى قريباً ، ومايظهر من كلام الشراح قاطبة أنه رد على الكوفيين القائلين باشتراط الإقرار فى القتل مرتين بخلاف

(باب القصاص بين الرجال إلخ)

[بياض (١)]

الجمهور إذ اكتفوا بالإقرار مرة ، قال الحافظ: فى حديث أنس حجة للجمهور فى أنه لا يشترط فى الإقرار بالقتل أن يتكرر ، وهو مأخوذ من إطلاق قوله « فأخذ اليهودى فاعترف » فإنه لم يذكر فيه عدداً والأصل عدمه ، وذهب الكوفيون إلى اشتراط تكرار الإقرار بالقتل مرتين ، قياساً على اشتراط تكرار الإقرار بالزنا أربعاً تبعاً لعدد الشهود فى الموضعين ، اه . وهكذا فى العينى عن التوضيح إذ قال : فيه حجة على الكوفيين فى قولهم : لابد من الإقرار مرتين ، وهو خلاف الحديث لأنه لم يذكر فيه أن اليهودى أقر أكثر من مرة واحدة ، ولو كان فيه حد معلوم لبينه، وبه قال مالك والشافعى ، انتهى . قلت : اشتراط الكوفيين مرتين فى الإقرار قياس على اشتراط الأربعة فى الزنا ومطلق الاعتراف لا ينحصر على المرة ، انتهى ما فى العينى. قلت العجب من العلامة العينى: كيف أيد قول الكوفيين بغير تنبيه ، على أن هذا مذهب غير الحنفية من الكوفيين ، فإن مذهب الحنفية الاكتفاء بالإقرار مرة كالجمهور، ففى تقرير اللاهورى إذ قال « باب إذا أقر بالقتل مرة يقتص عندنا بإقراره مرة ، وشرط بعض الكوفيين غير الحنفية الإقرار مرتين ، اه . وبه جزم صاحب الفيض إذ قال : قوله « باب إذا أقر بالقتل مرة » وهكذا عندنا الإقرار مرة يكفى وليس الإقرار فيه كالإقرار فى الزنا .

(١) بياض فى الأصل بقدر سطر ، ولم يتعرض لذلك فى التقارير الأخر من المكى واللاهورى إلا ما فى تقرير واحد من المكى إذ قال : قوله فى الجراحات : قلنا قد اضطربت الروايات فيه فرجحنا سقوط القصاص فيما دون النفس بالقياس انتهى . ولعل الشيخ قدس سره أراد التنبيه على الاختلاف فيما بينهم فى القصاص بين الجراحات بين الرجال والنساء فإن المسألة خلافية شهيرة ، قال العينى : أى هذا « باب فى بيان وجوب القصاص إلخ » والجراحات جمع جراحة ، ووجوب القصاص فى ذلك قول الثورى والأوزاعى ومالك والشافعى ، وقال أبو حنيفة :

(باب إذا مات [1] فى الزحام)

لا قصاص بين الرجال والنساء فيما دون النفس من الجراح ، لأن المساواة معتبرة فى النفس دون الأطراف ، ألا ترى أن اليد الصحيحة لا تؤخذ بيد شلاء ، والنفس الصحيحة تؤخذ بالمريضة ، اهـ . وفى الأوجز قال الموفق : كل شخصين جرى بينهما القصاص فى النفس جرى القصاص بينهما فى الأطراف ، ومن لا يقتل بقتله لا يقطع طرفه بطرفه ، وبهذا قال مالك والشافعى وغيرهما ، وقال أبو حنيفة : لا قصاص فى الطرف بين مختلفى البدن فلا يقطع الكامل بالناقص ، ولا الناقص بالكامل ، ولا الرجل بالمرأة ، ولا المرأة بالرجل ، لأن التكافؤ معتبر فى الأطراف بدليل أن الصحيحة لا تؤخذ بالشلاء ، ولا الكاملة بالناقصة ، فكذا لا يؤخذ طرف الرجل بطرف المرأة ولا طرفها بطرفه ، كما لا يؤخذ اليسرى باليمنى ، انتهى مختصراً .
وفى الهداية : ولنا أن الأطراف يسلك بها مسلك الأموال فينعدم التماثل بالتفاوت فى القيمة ، وهو معلوم قطعاً بتقويم الشرع فأمكن اعتباره ، اهـ . وفى تكملة البحر عن الكفاية : فإن قيل قوله تعالى « والعين بالعين » الآية ، مطلق يتناول مواضع النزاع فيكون حجة عليكم ، قلنا : قد خص منه الحربى والمستأمن والعام إذا خص منه شىء يجوز تخصيصه بخبر الواحد ، فخصصناه بما روى عن عمران بن حصين أنه قال : « قطع عبد لقوم فقراء أذن عبد لقوم أغنياء ، فاختصموا إلى رسول الله ﷺ فلم يقض بالقصاص » إلى آخر ما نظر فيه صاحب التكملة ، وحديث عمران هذا أخرجه أبو داود فى سننه ، وحمل الحديث القطب الكنكوهى فى تقرير أبى داود على الصبى من الأحرار ، وحمله ابن رشد فى البداية على جنايات العبيد فيما بينهم .

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره وزدته تنبيهاً على الاختلاف الوسيع فى ذلك كما بسط فى الأوجز ، والجملة فى ذلك أن مشهور مذهب مالك كما فى الموطأ

قوله : (فأبطل(١) شهادتهما) .

(وقال لي (٢) ابن بشار) .

إذا اقتتل جماعة فوجد فيهم قتيل لايدرى من فعل ذلك فإن عقله على الفريق الآخر، وإن كان القتيل من غير الفريقين فعقله على الفريقين جميعاً ، وقال الشافعي وأحمد : القسامة على الفريق الثاني إن لم يدع على أحد ، وعند الحنفية: القسامة على أهل المحلة لأن القتيل بين أظهرهم والحفظ عليهم ، وهذا إذا لم يدع على أحد ، فإن ادعى فيسقط عن أهل المحلة ولا يجب على المدعى عليه إلا بالبينة ، ولو شئت التفصيل فعليك بالأوجز .

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره وزدته لتعرض الشيخ المكي في تقريره عنه إذ قال : قوله « أبطل شهادتهما » أي إلى الأبد تعزيراً لهما ، انتهى . وهذا مخالف لما عليه الشراح قاطبة إذ قالوا : إن إبطال الشهادة كان على الثاني فقط ، قال القسطلاني تبعاً للحافظ وغيره : قوله « فأبطل عليّ رضي الله تعالى عنه شهادتهما على الآخر » كما في رواية الشافعي ، وفيه رد على من حمل الإبطال في قوله « فأبطل شهادتهما » على إبطال شهادتهما معاً ، الأولى لإقرارهما فيهما بالخطأ ، والثانية لكونهما صارا متهمين ، فاللفظ وإن كان محتملا لكن رواية الشافعي عينت أحد الاحتمالين ، اه .

(٢) لم يتعرض له الشيخ قدس سره وزدته لتعريض الشيخ المكي لذلك إذ قال : قوله « وقال لي مقولته » قوله « حدثنا » ، انتهى . قلت : وتوضيح ذلك أنه طبع في النسخة الهندية لفظ « حدثنا » في قوله « حدثنا يحيى » بالقلم الجلي كابتداء السند ، وكان حقه أن يكتب بالقلم الخفي لأنه مقولة ابن بشار ، وكان بدأ السند من قوله « قال أبو عبد الله » ، ووقع في نسخ البخاري الهندية مثل ذلك في كثير من المواضع فليتنبه له .

(وأقاد (١) أبو بكر) .

(باب (٢) القسامة)

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره وزدته التنبيه على أنه لا تعلق لهذه الآثار بالترجمة ، ولم يتعرض له الشراح إلا ما قاله الكرمانى وتبعه غيره إذ قال : قال شارح التراجم أما القصاص من اللطمة والدرة والأسواط فليس من الترجمة لأنه من شخص واحد ، وقد يجاب عنه بأنه إذا كان القود يؤخذ من هذه المحقرات فكيف لا يقتاد من الجميع فى الأمور العظام كالقتل والقطع وأشباه ذلك ، انتهى . ولا يبعد أن يقال إنه ذكر هذه الآثار بمنزلة مسائل شتى فى آخر كتاب الجنايات والديات فإنه سيذكر بعد ذلك باب القسامة كأنه بمنزلة باب مستقل ، والقود من اللطمة خلافية ، فى هامش الهندية عن العينى قال ابن القاسم : يقاد من الضرب بالسوط وغيره إلا اللطمة فى العين ففيها العقوبة خشية على العين ، والمشهور عن مالك وهو قول الأكثرين : لا قود فى اللطمة إلا إن جرحت ففيها حكومة والسبب فيه تعذر المماثلة ، وإن كانت اللطمة على الخد ففيها القود ، وقالت طائفة لاقصاص فى اللطمة ، وهو قول مالك والكوفيين والشافعى ، وقال الشافعى إذا جرح ففيه حكومة ، اه .

(٢) لم يتعرض الشيخ قدس سره لهذا الباب لأنه أجمل الكلام على ذلك فى تقرير الترمذى وأبى داود ، وأما ما أفاده الشيخ قدس سره فى تقرير الترمذى وهو وجيز جيد مفيد جداً ، ولما كان مطبوعا باسم الكوكب الدرى لم أذكره ههنا خوف الإطالة ، من شاء فليرجع إليه ، وأما ما أفاده فى تقرير أبى داود فأذكره ههنا تتميما للفائدة وتكميلا لكلام الشيخ قدس سره فى ذلك ، وقد نقله شيخنا ومولانا الحاج خليل أحمد نور الله مرقده فى بذل المجهود فقال : ولم أر أحداً كتب هذا البحث مفصلا من بيان المذاهب والجمع بين الاختلافات الواقعة فى الروايات مثل ما كتب مولانا محمد يحيى المرحوم من تقرير شيخه وشيخنا رضى الله تعالى عنه فأحب أن أذكرها لينتفع بها الطالبون والمدرسون ، قال : « باب القسامة »

. . . .

المذهب فيه معلوم ، وهو استحقاق القود بحلف خمسين من أولياء المقتول عند الشافعى رحمه الله إن كان هناك لوث ، وإلا فمذهبهم مثل مذهبنا وهو أنه يجب على ولى المقتول إقامة البينة ، وإن تعسر حلف المتهمون خمسين يميناً ما قتلناه ولا علمنا له قاتلا ، فإن قامت البينة أقيد منه ، وإن لم تقم ونكلوا عن اليمين وجبت الدية ، وإن حلفوا تبرؤوا من الدية ، عندهم وعندنا يغرمون الدية على كل حال سواء حلفوا أو نكلوا عن اليمين ، وهذا هو الثابت بالنظر إلى مجموع الروايات ، إذ البينة على المدعى واليمين على من أنكر ، ولا معنى لإيجاب اليمين على أولياء المقتول ، وقد ذكرت البينة فى كثير من الروايات وما لم يذكر فيها محمول على ما ذكر ، لأن الوقعة متحدة فيعمل بما وافق الأصول منها دون ما خالف ، وكذلك اختلف فيها يمين حلف اليهود خمسين يميناً فمن مثبت لها ومن ناف إياها ، والجمع أن اليهود كتبوا إليه بحلفهم خمسين ولم يشهدوا ولم يطلبهم أيضاً ، ولا معتبر بما كتبوا به إليه ﷺ فإن الأيمان لابد وأن تكون فى مجلس القضاء بحضور الحاكم ولم يوجد ، فمن ذكرها عنى بها كتابتهم ، ومن نفاها نفى اليمين المطابق للقاعدة ، ثم إن الروايات مختلفة أيضاً فى بذل الدية ممن كان ، والأصل أن اليهود لم يثبت عليهم شىء لعدم البينة ، وكانوا مستعدين للأيمان إلا أن أولياء المقتول لم يقبلوها منهم وكان ذلك حقاً لهم فسقط أيمانهم بإسقاط هؤلاء ، إلا أن اليهود بذلوا من المال شيئاً ظنا منهم أن القصة منجرة إلى أزيد من ذلك ، وقد خافوا على أنفسهم ثبوت المدعى حيث وجد القتيل فيهم فأحبوا أن يسلموا من ذلك بما بذلوا ، وقبله النبى صلى الله تعالى عليه وسلم منهم لما علم أنه لو لم يثبت عليهم المدعى وهو الظاهر لعدم البينة وعدم مبالاة هؤلاء بالأيمان لسلموا من غير شىء ، ولم يرزؤوا فى مال ولا نفس فهذه حقيقة القصة ، ثم إنه ﷺ أكمل ديته من عنده فمن أنكر الأخذ من اليهود ديته فإنما أنكر أخذ كلها وبعد ثبوتها حسب القاعدة المقررة شرعاً ، ومن أثبت أخذها منهم

. . . .

فإنما قصد بذلك أخذ شيء من ذلك ، ومما ينبغي التنبيه عليه أن خيبر إذ ذاك كانت لم تفتح بعد وكان الأقوام فيما بينهم تعاهد كما يدل عليه قوله في الروايات «فأذنوا بحرب من الله ورسوله» ، إذ لو كانت مفتوحة لما افتقر إلى الحرب والإيذان ، بل كانوا أذلاء يخرجهم المسلمون من أرضهم حيث شاؤوا ، ولذلك لم يتتبع النبي ﷺ قصة القتيل هذه حق التتبع لكون القوم على سواء ، فلو بولغ فيها لاحتمل أول الأمر إلى القتال والجدال وكان فيه خلاف المصلحة ، وعلى هذا فلا يرد على الحنفية ما أورد من أن مذهبكم في القسامة تحليف الملاك لا السكان ، وههنا قد حلف السكان ولم يتعرض بالملاك وهم المسلمون ، وإنما جرى أمر القسامة عليهم لما أن القوم كانوا معاهدين وكانت القسامة شائعة في الجاهلية على النحو الذي قلنا فلا يورد أنها لو لم تفتح بعد لما قبلوا ذلك منهم لأنهم كانوا غير مقدورين عليهم ، انتهى كلامه ، اهـ.

وبسط الكلام على هذا الباب في الأوجز أشد البسط وذكر فيه الكلام على مباحث كثيرة في هذا الباب ، منها معنى القسامة لغة واصطلاحا ، ومنها أن حديث القسامة أخذ به الجمهور خلافاً لبعضهم ، وتبدية أهل الدم في القسامة ، وإجمال مذاهب الأئمة الأربعة فيها ، والكلام على حديث سهل في هذا الباب ، واختلافهم في عدد الحالفين من الولاة ، واختلافهم في إيجاب القصاص بالقسامة ، وهل يستحق بالقسامة قتل الواحد أو أكثر منه ، ولا عبرة لحلف الأولياء عند الحنفية ، والأجوبة عن حديث سهل ، وهل وداه النبي ﷺ من عنده أو من إبل الصدقة ، والاعتذار عن الشافعية بعدم أخذهم بحديث القود ، واختلافهم في اللوث في القسامة وإن نكل أحد من ولاة الدم عن الحلف ، وإذا ردت الأيمان على المدعى عليه فكم يحلفون ، والفرق بين أيمان القسامة وأيمان الحقوق ، ومن يجوز قسامته من ولاة الدم في العمد ، وإجماعهم على أن الصبيان لا يقسمون واختلافهم في النساء ، والقسامة في الخطأ ، إذا وقع في الأيمان الكسور فكيف تجبر ، وحكم الميراث في القسامة ، إذا أراد بعض الورثة أخذ الدية فكيف يفعل ، والقسامة في العبد ، وغير ذلك من

. . . .

المباحث الكثيرة ، وحاصل مذاهب الأئمة فى ذلك كما بسط فى الأوجز : إذا وجد قتيل فى محلة يقسم الخمسون منهم ما قتلناه ولا علمنا له قاتلا ويوزع على أهل المحلة الدية ، ومن لم يحلف يحبس حتى يحلف سواء كان هناك لوث أم لا ، هذا عندنا الحنفية ، وأما عند الأئمة الثلاثة فإن لم يكن ههنا لوث فعلى أصل الشرع « البينة على المدعى واليمين على من أنكر » فيبرؤون باليمين ، وإن كان هناك لوث وادعوا على واحد وحلفوا خمسين يقتص عنه عند مالك وأحمد ، والمشهور عن الشافعى أن لاقود بها وإن لم يحلف الأولياء حلف أولياء القاتل وبرؤوا عن الدية والقود ، وإن لم يحلفوا يجب الدية ، وفيه أيضا قال ابن رشد فى البداية : اختلف العلماء فى القسامة فى أربعة مواضع تجرى مجرى الأصول لفروع هذا الباب : الأول هل يجب الحكم بالقسامة أم لا ؟ والثانية إذا قلنا بوجوبها هل يجب بها الدم أو الدية أو رفع مجرد الدعوى ؟ فقال مالك وأحمد يستحق بها الدم فى العمد والدية فى الخطأ ، وقال الشافعى وجماعة تستحق بها الدية فقط ، وقال بعض الكوفيين : لا يستحق بها إلا رفع الدعوى ، والثالثة : بل يبدأ بالأيمان فيها المدعون أو المدعى عليهم ، فقال الشافعى وأحمد وداود وغيرهم : يبدأ المدعون ، وقال فقهاء الكوفة والبصرة وكثير من أهل المدينة ، بل يبدأ المدعى عليهم بالأيمان ، والرابعة ما يعد لوثاً وهى موجب القسامة ، وأجمع جمهور العلماء القائلين بها أنها لا تجب إلا بشبهة وهى التى يقال لها اللوث ، وفيه اختلاف كثير فى تفاصيله ، انتهى مختصراً .

ومما يجب التنبيه عليه أن المعروف عند شراح الحديث أن عمر بن عبد العزيز لم يأخذ بحديث القسامة ، وإليه ميل البخارى ، وذلك ليس بصحيح عند هذا العبد الضعيف كما سيأتى ، وفى الأوجز عن المحلى قال عياض : أصل من أصول الشرع ، وبه أخذ العلماء كافة من الصحابة من بعدهم ، وإن اختلفوا فى كيفية الأخذ به ، ولم يأخذ به جماعة من التابعين وغيرهم ، منهم البخارى ، وعن عمر بن عبد العزيز

. . . .

روايتان ، وقريب منه ما حكى الحافظ فى الفتح إذ قال فيه بعد ذكر كلام القاضى عياض مفصلا: وروى التوقف عن الأخذ به عن طائفة فلم يرو القسامة ولا أثبتوا بها فى الشرع حكماً ، وهذا مذهب أبى قلابة وغيره ممن ذكر أسماءهم فى الأوجز ، ثم قال : وإليه ينحو البخارى ، وروى عن عمر بن عبدالعزيز باختلاف عنه ،وسبق عمر بن عبدالعزيز إلى إنكار القسامة سالم بن عبد الله ، فأخرج ابن المنذر عنه أنه كان يقول : ياالقوم يحلفون على أمر لم يروه ولم يحضروه ، ولوكان لى أمر لعاقبتهم ولجعلتهم نكالا ولم أقبل لهم شهادة ، انتهى ملخصاً من الأوجز .

والأوجه عند هذا العبد الضعيف أن الإمام البخارى لم ينكر القسامة برأسها ، وهكذا عمر بن عبدالعزيز رضى الله عنهما ، ولذا ذكر الإمام البخارى « باب القسامة » وأورد فيه حديث عمر بن عبد العزيز فى إبرازه السرير ، وذكر فيه حديث أبى قلابة ، وهذا لا يدل على إنكار القسامة ، بل يدل على إنكار القود بها كما هو نص حديث أبى قلابة إذ قال : فوالله ما قتل رسول الله ﷺ أحداً قط إلا فى ثلاث خصال ، وذكر أبو قلابة أيضاً فى تأييده سنة رسول الله ﷺ ، وفيه إعطاء الدية عن رسول الله ﷺ ، وليت شعرى كيف نسبوا إلى الإمام البخارى إنكار القسامة برأسها ، وصنيعه فى صحيحه شاهد عدل على أخذه بها ، وإلى ما اخترته من مذهب البخارى ميل الحافظ ، إذ قال : الذى يظهر لى أن البخارى لا يضعف القسامة من حيث هى ، بل يوافق الشافعى فى أنه لا قود فيها ويخالفه فى أن الذى يحلف فيها هو المدعى ، بل يرى أن الروايات اختلفت فى ذلك فى قصة الأنصار ويهود خيبر ، فيرد المختلف إلى المتفق عليه من أن اليمين على المدعى عليه ، فمن ثم أورد رواية سعيد بن عبيد فى « باب القسامة » وطريق يحيى بن سعيد فى باب آخر ، وليس فى شىء من ذلك تضعيف أصل القسامة ، والله تعالى أعلم ، اه .

قلت : ولا عجب من الحافظ فى قوله : إن البخارى يوافق الشافعى ، ثم يخالفه

(لا يقضى فيه إلى يوم القيامة) أى(١) بالقتل والقصاص ، فأما الدية فلا تنفى لأن الشبه إنما تؤثر فى حقن الدم لا فى سقوط المال .

توافق الحنفية ، مع أن البخارى وافق الشافعية فى جزء واحد ، وهو عدم القود ، ووافق الحنفية فى كلا الجزئين : ترك القود ويمين المدعى عليهم ، كما هو نص ما أورده من قوله فيه سنة رسول الله ﷺ ، وقد أقر الحافظ هذا أيضاً بنفسه كما تقدم قريباً فى كلامه ، ومع ذلك لم يقل يوافق الحنفية ، وما أشار إليه من قوله طريق يحيى بن سعيد فى باب آخر تقدم فى أبواب الجزية فى باب الموادعة والمصالحة مع المشركين بالمال إلخ ، وقد ذكر الحافظ قبل ذلك تنبيهاً فقال : نبه ابن المنير فى الحاشية على النكتة فى كون البخارى لم يورد فى هذا الباب الطريق الدالة على تحليف المدعى ، وهى مما خالفت فيه القسامة بقية الحقوق ، فقال : مذهب البخارى تضعيف القسامة ، فلهذا صدر الباب بالأحاديث الدالة على أن اليمين فى جانب المدعى عليه ، وأورد طريق سعيد بن عبيد وهو جار على القواعد ، وإلزام المدعى البينة ليس من خصوصية القسامة فى شىء ، ثم ذكر حديث القسامة الدال على خروجها عن القواعد بطريق العرض فى كتاب الموادعة والجزية فراراً أن يذكر ههنا فيغلط المستدل بها على اعتقاد البخارى ، قال : وهذا الإخفاء مع صحة القصد ليس من قبيل كتمان العلم ، ثم قال بعد ذلك ما تقدم من قوله : الذى يظهر لى أن البخارى لا يضعف القسامة إلى آخر ما تقدم .

(١) كما هو ظاهر من حديث أبى قلابة ، ولذا أنكر الرجم بأيمان خمسين بالزنا وغير ذلك ، ولا يذهب عليك أنه بسط الكلام على حديث القسامة فى التقارير الأخر عن حضرة قطب الإرشاد من تقرير مولانا حسين على اللاهورى وتقريرى مولانا محمد حسن المكى ، فنوردها تكميلا لكلام القطب الكنكوهى ، وفى كل منها بعض الفوائد التى ليست فى الآخر ، فى تقرير اللاهورى القسامة هى

(وقد أقادت بها الخلفاء) يعنى بها (١) عبد الملك وأمثاله لا الخلفاء الأربعة الراشدين رضى الله عنهم .

عندنا أن يحلف أهل المحلة خمسون رجلا منهم ، ويعطوا ديته ، ويجوز أن يعفو الأولياء الأيمان ويأخذون ديته ، ويجوز أن يعفو الأيمان ويدى غير أهل المحلة تفضلا ، والاختيار لأهل القتيل ، أى خمسين يختاروا ويجوز لهم أن يعفوا اليمين من أحد ويأخذون بدله شيئاً من المال ، ويجوز لهم إذا قال أحد من أهل المحلة لا تأخذوا منى اليمين واختاروا خمسين غيرى وخذوا منى كذا مالا ، وعند الشافعى رحمه الله إن كان لوث يحلف الأولياء خمسين فيقتص وإن لم يكن لوث فيحلف أهل المحلة فلا يدون ، إذا علمت هذا فاعلم أنه جنح ههنا البخارى إلى مذهب الحنفية ، وقوله « شاهداك أو يمينه » أى يمين المدعى عليه ، فهذا هو مذهبنا أنه إن أقام المدعى بينة فيقتص ، وإلا فيحلف المدعى عليهم هم أهل المحلة ، قوله : لم يقد بها بل أخذت الدية إن وجد أصحابه بينة فيحكم بالقصاص ، وإلا فلا يظلم الناس بأخذ القصاص بل تؤخذ الدية ، قوله « تأتون بالبينة » هذا هو مذهبنا ، وهو الموافق لقوله عليه الصلاة والسلام : « البينة على المدعى واليمين على من أنكر » وما روى بخلاف هذه الرواية فمن تصرف الرواة ، قوله « إبل الصدقة » أى اشترى من إبل الصدقة فأعطى ، وعلم من رواية أخرى أن اليهود أعطت نصف ديته ، اه . وفى تقرير المكى قوله « فلا تظلم بأن تأخذ القود بالقسامة بل خذ الدية بالقسامة » قوله : « فلا يقضى فيه إلخ » لكون المسألة مختلفاً فيها ، اعلم أن الشافعى رحمه الله تعالى يأخذ القود باللوث فإذا لم يجد اللوث يأخذ بالقسامة ، ولا قسامة مع اللوث عنده ، وعندنا لا اعتبار للوث أصلا ، بل يأخذ الدية بالقسامة وإن وجد اللوث ، اه . ولا يذهب عليك أن ما فى هذه التقارير من نسبة القود إلى الإمام الشافعى مبنى على أحد قولين كما فى هامش الكوكب عن الهداية والنووى والمشهور عن الشافعى ترك القود كما تقدم قريباً عن الأوجز .

(١) وفى تقرير المكى نحو معاوية فى أول المرة » اه . قال الحافظ : وقد أقادت بها الخلفاء وأرادوا بذلك ما تقدم نقله عن معاوية ، وعن عبد الله بن الزبير ،

(أكنت تقطعه) وربما(١) يتوهم أن تمثيله هذا يرد عليه ما قصده حيث يلزم أن لا يجب دية ، كما لا يجب فى الصورة المعروضة قطع ولا ضمان ، والجواب أنه لا يضره انتفاء وجوب الدية ههنا ، فإنه سيثبته بفعله ﷺ عن قريب .

وكذا جاء عن عبد الملك بن مروان ، لكن عبد الملك أقاد بها ثم ندم ، كما ذكره أبو قلابة بعد ذلك ، انتهى . والذى أشار إليه بقوله : ما تقدم ما ذكره فى أول القسامة مبسوطا لخصـــه القسطلانى فقال تحت قول البخارى لم يقد بها معاوية ، وتوقف ابن بطال فى ثبوته فقال : قد صح عن معاوية أنه أقاد بها ، ذكر ذلك عنه أبو الزناد فى احتجاجه على أهل العراق ، قال فى الفتح : هو فى صحيفة عبد الرحمن ابن أبى الزناد عن أبيه ، ومن طريقه أخرجه البيهقى وجمع بأن معاوية لم يقد بها لما وقعت له ، وكان الحكم فى ذلك ولما وقعت لغيره وكل الأمر فى ذلك إليه ، فلفظ البيهقى عن خارجة بن زيد بن ثابت قال : قتل رجل من الأنصار رجلا من بنى عجلان ، ولم يكن فى ذلك بينة ولا لطخ ، فأجمع رأى الناس على أن تحلف ولاة المقتول ثم يسلم إليهم فيقتلوه ، فركبت إلى معاوية فى ذلك ، فكتب إلى سعيد ابن العاص إن كان ما ذكره حقا فافعل ما ذكروه ، فدفعت الكتاب إلى سعيد فأحلفنا خمسين يميناً ثم أسلمه إلينا ، انتهى . فنسب إلى معاوية أنه أقاد بها لكونه أذن فى ذلك ، ويحتمل أن يكون معاوية كان يرى القود بها ، ثم رجع عن ذلك أو بالعكس ، انتهى . وقال الحافظ فى الفتح : وقد اختلف على عمر بن عبد العزيز فى القود بالقسامة كما اختلف على معاوية ، فذكر ابن بطال أن فى مصنف حماد بن سلمة عن ابن أبى مليكة أن عمر بن عبد العزيز أقاد بالقسامة فى إمرته على المدينة ، قال الحافظ : ويجمع بأنه كان يرى بذلك لما كان أميراً على المدينة ، ثم رجع لما ولى الخلافة ، ولعل سبب ذلك ما سيأتى فى آخر الباب من قصة أبى قلابة حيث احتج على عدم القود بها فكأنه وافقه على ذلك ، اه .

(١) هذا مجرد دفع توهم كما أفاده الشيخ وجواب على سبيل التسليم وإلا فظاهر

(وقد كانت هذيل خلعوا خليعاً [١])

اللفظ لاينفى الدية ولا تعرض له بالدية كما أفاده الشيخ قدس سره بنفسه تحت قوله: «لا يقضى فيه إلى يوم القيامة» كما تقدم قريباً، وقال الحافظ: وقع فى رواية حماد: شهد عندك أربعة من أهل حمص على رجل من أهل دمشق وزاد بعد قوله: أكنت تقطعه؟ قال لا، قال يا أمير المؤمنين هذا أعظم من ذلك، انتهى. فإن القتل أعظم من القطع دون الدية.

(١) وفى تقرير اللاهورى: قوله «هذيل خلعوا خليعاً» وفى نسخة حليفا، وهو ظاهر، وأما تسميته خليعاً، فهو من قبيل قتل قتيلا، قوله فطرق أى ذهب الحليف للسرقة أهل بيت فحذفه بالسيف أى علم أهل البيت أنه سارق، فانهزم فرماه بالسيف فقتله، فجاءت هذيل قائلين: إنه حليفنا ومولى موالاتنا، وليس له ولى نسبى فأخذوا اليمنى فرفعوه إلى عمر فادعى اليمانى أنه ليس بينكم وبين القتيل حلف، بل نقضتم، فقال عمر رضى الله عنه يقسم خمسون من هذيل ماخلعوه حتى تستحق هذيل الدية، وأما خمسون فهو بسبب أنه كما يحلف خمسون فى القسامة، ويكون الدعوى فيها على المحلة، فكذا ههنا الدعوى على المحلة فيحلف خمسون من اختار (فافتدى) يمينه بألف درهم أى أعطى ألف درهم اليمانى، وترك اليمانى يمينه ولم يختره واختار مكانه رجلا آخر، أما إعطاؤه ألف درهم فهو صلحاً وإلا فاللائق لليمين إبلان، قوله «فدفعه» يعنى لما حلفت هذيل، فقال اليمانى: ليس عندى مال فدفع عمر رضى الله عنه اليمانى إلى أخى المقتول أى الأخ الذى والى بيده وبسببه صار حليفاً للكل، وأما دفعه فهو لأنه يكسب عندهم، فما يحصل يعطيهم عوض الدية، فقرنت يده بيده، قال فانطلقنا أى اليمانى وأخو القتيل، وفاعل قال هو اليمانى، ينقل أبو قلابة من جانبه، انتهى. وفى تقرير المكى: المراد بالخليع الحليف، كانت هذيل جاء إليهم رجل من أهل اليمن فى الجاهلية، فحلف معهم، وعقد معهم عقد موالاة، فكان يسكن فيهم، ثم خلعوه وفسخوا المحالفة معه، قوله فانتبه (ناهب سمجها)

أورده(١) لإثبات أن فى الشريعة اعتبار الأيمان خمسين ، وإن لم يكن كافياً فى إثبات المدعى ، بحيث يمكن أن يقتل المدعى عليه ، فإن الذى قتل هذا الخليع كان معترفاً بأنه قتله، غير أنه كان يدعى قتله وهو سارق وكان الهذليون يدعون قتله فى غير حالة السرق، فكان الاختلاف فى أنه هل قتله وهو سارق أو قتله وهو برىء؟ فكان الهذليون يدعون الثانى والقاتل يدعى الأول، وأيضاً فإنهم كانوا اختلفوا فيما بينهم فى أنهم هل خلعوه أو لا ؟ فادعى الهذليون الثانى والقاتل الأول ، فإنه كان يدعى أنكم ليس لكم حق المطالبة منى ، لأنكم قد خلعتموه ، أى تركتم مخالفته ، ومع هذا فإن عمر رضى الله تعالى عنه لم يقتله قصاصاً ، فأراد أبو قلابة بذكره هذه القصة أن عمر لما لم يقتل القاتل مع اعترافه بأنه قتله للشبهة التى نشأت بقوله إنى قتلته وهو سارق ،

سواء كان هو ناهباً سارقاً فى الواقع أم لم يكن سارقاً فى الواقع ، قوله : « فأقسم منهم إلخ » ثم ادعوا عليه القتل فأقر بالقتل ،وقال : لا أنكر القتل ، لكنى انتبه فقتلته بشبهة أنه سارق ، لكونه طرق علىّ ليلا ، فوقع فى قلب عمر رضى الله عنه صدقه فأسقط عنه القصاص للشبهة وأوجب عليه الدية ، قوله « فافتدى يمينه منهم » أى من الهذيل ، والله أعلم، اه .

(١) وفى تقرير المكى : «إن قلت حلف هذيل ليس للقسامة ، بل هو للإنكار عن الخلع ، فكيف يحلف خمسون منهم ، مع أن هذا حكم مختص بالقسامة ، قلت: إنما حلف الخمسون لأن كل واحد منهم كان مدعياً للقود عنه ومنكراً عن الخلع ، فلذلك حلف كل واحد منهم حتى كمل الخمسون لأن إنكار كل واحد لا يفيد له حلف الآخر ، قوله « منهم رجلا آخر » ثم حلف الخمسين وثبت كونهم مستحقين لدعوى القصاص ، وصار دعواهم ودعوى أخى المقتول واحداً ، وهو طلب القصاص ، قوله : «فدفعه إلخ » لا لأن يقتص منه لأن القصاص قد سقط للشبهة كما عرفت ، بل لأن يأخذ منه دية أخيه ، قوله « فانطلقنا » أى من الموسم ، قال قدس سره : غرض أبى قلابة من هذا الحديث التنبيه على أن القود ليس أمراً خفيفاً ،

فأنى يقتل المدعى عليه بالأيمان الصرفة الخالية عن الاعتراف والشاهد وغيرهما ، ومما ينبغي أن يتنبه له أن أخا المقتول كان موجوداً إلا أنه لم يدع لما رأى الهذليين يتخاصمون لأجله فلم يفتقر إلى ادعاء بنفسه ، ويحتمل أن يكون حضوره بعد القضية والحكم على المدعى عليه بالسعى لأولياء المقتول مدة أدائه بدل الدم ، ومعنى قوله : « فدفعه إلخ » أن عمر دفع المدعى عليه(١) بعد تمام الأيمان إلى أخى المقتول ، فقرنت يده إلى يده لئلا ينفلت ، ثم إن هلاك الخمسين الذين حلفوا إنما

بل هو أمر شديد عظيم الشأن ، ألا ترى أن عمر رضي الله عنه لم يثبته بالإقرار وبحلف خمسين رجلا ، فكيف تثبتونه بحلف خمسين رجلا الذين لم يروا القتل أصلا ، اهـ. وفى تقرير المكى الآخر : قوله « قد خلعوه » هذا إقرار بالقتل وإنكار عن استحقاقهم الدعوى عليه ، وغرضه من قوله « قد خلعوه » أن يتخلص منهم ، أما استلزامه للإقرار بالقتل فهو لا يلتفت إليه لأن الإقرار بالقتل قضية أخرى ، قوله : مع أخى المقتول بعد أن يتخلص منهم ، وذلك بأن يقول لأخى المقتول : نعم ، إنى قتلته ، لكن قتله كان من أجل أنه دخل بيتى يسرقنى ، فإن قلت هذا القول مسقط للقصاص ووجوب الدية ، لما روى أن من قتله سارقه فى بيته فهو هدر ، فلم لم يتركه عمر بعد هذا القول؟ قلت: قال فى الهداية : إن قوله «لكن قتله إلخ» لا اعتبار بعد الإقرار بقوله قتلته ولا يلتفت إليه ، فإن قلت فينبغى أن يجب القصاص عليه لوجود الإقرار بالقتل ، قلت : لا يجب القصاص ، لأن قوله « لكن قتله » أى وإن كان مما لا يلتفت إليه ، لكنه لا يخلو من ثبوت شبهة فى القصاص ، فبالنظر إلى أصل الإقرار أوجبنا الدية عليه ، فإن قلت : الدية تكون على العاقلة لا على القاتل ، فلم وجبت الدية ههنا على القاتل وهو اليمانى ؟ قلت : الدية إنما تجب على العاقلة إذا ثبتت من غير إقرار ، وههنا الدية ثبتت بإقرار القاتل ، فكان عليه لا على عاقلته ، وبالنظر إلى الشبهة أسقطنا القصاص عنه ، اهـ.

(١) ما أفادة الشيخ قدس سره هو الحق الصواب ، وهو المتعين لا مصدل

كان لكذبهم ، وأما هلاك أخى المقتول فلكونه أسر كون أخيه سارقاً ، ولم يصدق القاتل فى دعواه أنه قتله حين دخل بيتى يسرق ، ولم يهلك القاتل لكونه لم يقترف

عنه من أن الضميرين فى قوله «يده بيده» يرجعان إلى القاتل وأخى المقتول ، وهو ظاهر . والعجب من الشراح قاطبة أنه زلت أقدامهم فى شرح هذا الكلام ، وأعجب من هذا أن الحافظ وافقهم فى هذا الغلط إذ أرجعوا ضمير دفعه إلى الرجل الذى تم به الخمسون ، وفيه أوهام كثيرة الأولى : أنه لا خصيصة لهذا الرجل من جملة خمسين ، والثانى : أبقى التاسع والأربعون بدون القرين ، والثالث : أنهم ارتكبوا المجاز فى قوله انطلقنا والخمسون بحمل خمسين على المجاز ، وهكذا فى قوله انهجم الغار على الخمسين ، والرابع : يصح ما يأتى من قوله أفلت القرينان : فأتبعهما حجر فكسر رجل أخى المقتول ، على كلام الشيخ لا على كلام الشراح ، لأن القرينين على كلام الشراح هو الرجل الذى جعلوه مكان الرجل الشامى وأخو المقتول ، ولا وجه لبقاء هذا الرجل على كلامهم ، كيف بقى من الهلاك ؟ وقد هلك تسع وأربعون ، وعلى كلام الشيخ قدس سره هلك الخمسون الذين دخلوا الغار وحلفوا كاذبين ، وهلك أخو المقتول لكتمانه ، ولذا تأخر موته من الخمسين ، لأن جريمته كانت غير جريمتهم ، وما تقدم قريباً من تقرير اللاهورى موافق لما أفاده الشيخ ههنا إذ قال : فدفعه أى دفع عمر اليمانى إلى أخى المقتول إلى آخر ما تقدم ، إذ اليمانى هو القاتل لا الذى أكمل الخمسين ، ويظهر من كلام صاحب الفيض أنه موافق لرأى الشيخ قدس سره إذ قال : قوله « فقرنت يده بيده » وهذا على عادة العرب من أنهم كانوا يفوضون القاتل إلى أولياء المقتول بسمير ليقتصوا منه حيث أرادوا ، انتهى . وهذا نص فى أن القرينين القاتل وأخو المقتول لا بدل الرجل الشامى الذى أكمل به خمسون ، لكن العجب أنه لم ينبه على غلط الشراح ، وأصل الوهم فيه عندى من العلامة الكرمانى ، وتبعه غيره من الحافظ والعينى والقسطلانى ، قال الكرمانى: قوله «والخمسون إلخ» فإن قلت : هم تسعة وأربعون ، قلت مثل هذه الإطلاقات جائز من باب إطلاق الكل وإرادة الجزء ، أو المراد الخمسون تقريبا أو

إساءة ، وإنما ندم(١) عبد الملك لأنه قتل من غير ثبوت ، وتيسيرهم إلى الشام تعزير لهم وتحفظ عن جريرة كبيرتهم التي اقترفوها ، والله أعلم .

(باب من اطلع(٢) في بيت رجل)

تغليبا ، وقوله : « أفلت القرينان » أخو المقتول والرجل الذي جعلوه مكان الرجل الشامي ، انتهى . قال الحافظ : قوله « وأفلت » بضم أوله وسكون الفاء أي تخلص والقرينان هما أخو المقتول والذي أكل الخمسين ، اه .

(١) إشارة إلى قصـــة أخرى سيذكرها المؤلف بقوله « قلت : وقد كان عبد الملك بن مروان إلخ » وأما قول البخاري وسيرهم إلى الشام أورد عليه الحافظ وتبعه القسطلاني إذ قال : قوله إلى الشام ، وفي رواية أحمد بن حرب عند أبي نعيم في مستخرجه من الشام بدل إلى قال في الفتح : وهذه أولى لأن إقامة عبد الملك كانت بالشام ، ويحتمل أن يكون ذلك وقع بالعراق عند محاربته مصعب بن الزبير ويكونوا من أهل العراق فنفاهم إلى الشام ، اه . وفي تقرير المكي قوله « ومحوا زجراً لهم » لأنه كان اغتر بحلفهم ، مع أن حلفهم كانت من غير معاينة القتـــل ورؤيته ، اه .

(٢) لم يتعرض له الشيخ قدس سره لأنه قد أجمل الكلام وأجاد في الكوكب الدري : وزدته لمكان اختلاف نقلة المذاهب في ذلك كما في هامش الكوكب ، وبسطت الكلام على ذلك في حاشيتي على بذل المجهود ، والجملة أنه هدر في أصح قولي الشافعي وهو مذهب أحمد كما صرح به في الروض المربع وابن القيم في الهدى ، وأما عند مالك فقد حكى الحافظ وغيره من شراح الحديث : مذهبه القود مطلقاً ، لكن الصواب في مسلكه ما في الدردير : القصاص في العمد والدية في الخطأ كما في هامش الكوكب ، وأما عند الحنفية فهدر إن لم يمكن دفعه إلا به وإلا فالدية وأجابوا عن الأحاديث الدالة على الهدر بأنها محمولة على التغليظ والتشديد كما في هامش الكوكب عن الشامي ، وبه جزم الشيخ قدس سره في الكوكب إذ قا

(باب العـــاقلة[1])

هذا تغليظ بحت عند الإمام الهمام، ولو ارتكب أحد ذلك ففقأ عينيه تؤخذ منه الدية ولا يقتص منه لما عرت شبهة بلفظ الحديث : « والحدود تندرىء بالشبهات » ولفظ الحديث وإن كان لا يصرح بكونه تغليظاً وتشديداً لأن امتناعه ﷺ عن فقء عينيه يؤيد مذهب الإمام ، فإن إتيان الحد لو كان على حقيقته لما سقط عن الرجل بتأخره عن الثقب الذى اطلع منه بل فقأ عينه بالخروج عن البيت ، انتهى مختصراً . وفى تقرير اللاهوزى قوله « لم يكن عليك جناح » المعنى عندنا لاجناح ، جناحاً مثل جناح من فقأ عين غير المطلع لأنه كان ظاهر المعنى أن لا دية ، وما علينا مثل هذا الحكم فى أحكام الشارع فالشبهة عندنا هل هو قول على طريق التغليظ أم صدرت بغير قياس ،لكن رأينا كونه تغليظاً ، أظهر بالنسبة إلى أحكام أخر ، ورأينا أنه لم يفقأ رسول الله ﷺ عين المطلع فصار مثل ما قال النبى عليه الصلاة والسلام : « عزمت أن أحرق بيوت من لم يجىء إلى الجماعة » اه .

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره وزدته دفعاً لما يرد على ظاهر تبويب المصنف أنه لا يطابق الحديث الترجمة ، فإن ظاهر الباب بيان العاقلة من هم وليس لها ذكر فى الحديث ، والأوجه عندى أن غرض البخارى ليس بيان العاقلة بل الغرض إثبات تحملها لأنه بظاهره يخالف نص الآية «ولا تزر وازرة وزر أخرى» الآية ، قال الحافظ : العاقلة بكسر القاف جمع عاقل وهو دافع الدية ، وسميت الدية عقلا تسمية بالمصدر لأن الإبل كانت تعقل بفناء ولى القتيل ، ثم كثر الاستعمال حتى أطلق العقل على الدية ولو لم تكن إبلا ، وعاقلة الرجل قراباته من قبل الأب وهم عصبة ، وتحمل العاقلة الدية ثابت بالسنة ، وأجمع أهل العلم على ذلك ، وهو مخالف لظاهر قوله تعالى « ولا تزر وازرة » الآية لكنه خص من عمومها ذلك لما فيه من المصلحة ، لأن القاتل لو أخذ بالدية لأوشك أن تأتى على جميع ماله ، لأن تتابع الخطأ منه لا يؤمن ، ولو ترك بغير تغريم لأهدر دم المقتول إلى آخ.

(باب جنين المرأة(١) وأن العقل إلخ)

ما بسط الكلام على العاقلة فى الأوجز ، وفيه : قال الموفق لا خلاف بين أهل العلم فى أن العاقلة العصبات ، وأن غيرهم من الإخوة من الأم وسائر ذوى الأرحام والزوج وكل من عدا العصبات ليسوا هم من العاقلة ، واختلف فى الآباء والبنين هل هم من العاقلة أو لا ؟ وعن أحمد فى ذلك روايتان ، إحداهما : كل العصبة من العاقلة يدخل فيه آباء القاتل وأبناؤه ، وهو مذهب مالك وأبى حنيفة ، والقول الثانى ليس آباؤه وأبناؤه من العاقلة وهو قول الشافعى إلى آخر ما بسط فيه من الدلائل ، قلت : وهذا كله إذا لم يكن الرجل من أهل الديوان ، وإن كان من أهل الديوان فالدية على أهل الديوان كما بسط أيضاً فى الأوجز فى موضع آخر ، وفيه قال الموفق : لا مدخل لأهل الديوان فى العاقلة ، وبهذا قال الشافعى ، وقال أبو حنيفة : يتحملون جميع الدية ، فإن عدموا فالأقارب حينئذ يعقلون ، إلى آخر ما بسط فيه من دلائل الفريقين ، وبسط فيه أيضاً اختلاف المالكية فى اعتبار الديوان وعدمه ، وعامة متون المالكية على اعتبار الديوان ، قال الدردير : بدىء بالديوان على عصبة الجانى يعنى يبدأ بالدية بأهل الديوان حيث كان الجانى من الجند ، ولو كانوا من قبائل شتى ، ثم إن لم يكن ديوان أو كان وليس الجانى منهم بدأ بالعصبة الأقرب فالأقرب إلى آخر ما فى الأوجز ، وفى الهداية : والعاقلة أهل الديوان إن كان القاتل من أهل الديوان ، ومن لم يكن من أهل الديوان فعاقلته قبيلته ، وإن لم تتسع القبيلة لذلك ضم إليهم أقرب القبائل ، اه ملخصاً .

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره ، وزدته دفعاً لما يرد على ظاهر كلام البخارى من أن الترجمة مكررة ، والأوجه عند هذا العبد الضعيف كما ذكرته فى رسالتى على تراجم البخارى أن غرض الترجمة الأولى بيان ما يجب فى الجنين ، وهو الغرة ، واختلف فى مصداقها كما بسط فى الأوجز ، وحاصل ما فيه أنهم اختلفوا فى مصداق الغرة ، فقيل العبد الأبيض أو الأمة البيضاء لأن أصل الغرة بياض فى الوجه ،

(باب العجماء [1] جبار)

وقالت الأئمة الأربعة يجزئان وإن كانا أسودين ، ولا يجزىء غيرهما ، وقال جماعة من السلف : يجزىء الفرس أيضاً لأن أصل الغرة بياض وجه الفرس ، وقد ورد فى بعض الروايات « أو الفرس » وقال الجمهور : الرواية شاذة ، وتوسع داود ومن تبعه فقال يجزىء كل ما أطلق عليه اسم الغرة فرساً كان أو غيره ، انتهى ملخصاً من الأوجز . والغرض من الترجمة الثانية هو الذى ذكره البخارى بقوله « إن العقل على الوالد إلخ » قال الحافظ : قال الاسماعيلى هكذا ترجم أن العقل على الوالد وعصبة الوالد ، وليس فى الخبر إيجاب العقل على الوالد ، فإن أراد الوالدة التى كانت هى الجانية فقد يكون الحكم عليها ، فإذا ماتت أو عاشت فالعقل على عصبتها ، انتهى . والمعتمد ما قال ابن بطال : مراده أن عقل المرأة المقتولة على والد القاتلة وعصبته ، قال الحافظ : وأبوها وعصبة أبيها عصبتها ، فطابق لفظ الخبر الأول فى الباب « وأن العقل على عصبتها » وبينه لفظ الخبر الثانى فى الباب أيضا « وقضى أن دية المرأة على عاقلتها » ، وإنما ذكره بلفظ الوالد للإشارة إلى ما ورد فى بعض طرق القصة ، وقوله « لا على الولد » قال ابن بطال : يريد أن ولد المرأة إذا لم يكن من عصبتها لا يعقل عنها لأن العقل على العصبة دون ذوى الأرحام ، ولذلك لا يعقل الإخوة من الأم ، قال : ومقتضى الخبر أن من يرثها لا يعقل عنها إذا لم يكن من عصبتها ، وهو متفق عليه بين العلماء كما قاله ابن المنذر ، قال الحافظ : وقد ورد فى رواية أسامة بن عمير فقال أبوها إنما يعقلها بنوها : « فقال النبى ﷺ الدية على العصبة » ، انتهى ، ما فى الفتح .

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره وزدته للتنبيه على الاختلاف الكثير فى ذلك ، بسط الكلام عليها فى موضعين من الأوجز ، فى موضع منه تحت قول مالك « قضى رسول الله ﷺ أن على أهل الحوائط حفظها بالنهار ، وأن ما أفسدت المواشى بالليل ضامن على أهلها » عن الشرح الكبير لابن قدامة : يضمن ما أفسدت

. . . .

من الزرع والشجر ليلا ولا يضمن ما أفسدت من ذلك نهاراً إذا لم يكن يد أحد عليها ، وهذا قول مالك والشافعى وأكثر فقهاء الحجاز ، وقال الليث : يضمن مالكها ما أفسدته ليلا ونهاراً بأقل الأمرين من قيمتها ، وقدر ما أتلفته ، وقال أبو حنيفة . لاضمان عليه بحال لقوله ﷺ « العجماء جرحها جبار » ولأنها أفسدت وليست يده عليها فلم يضمن كالنهار ، قال ابن عبد البر : فإن أتلفت البهيمة غير الزرع والشجر لم يضمن مالكها ما أتلفتـه ليلا كان أو نهاراً ما لم تكن يده عليها ، انتهى . وفى المحلى عن شرح السنة : ذهب أهل العلم إلى أن ما أفسدت الماشية بالنهار من مال الغير فلا ضمان على أهلها ، وما أفسدت بالليل ضمنه مالكها لأن فى العرف أن أصحاب الحوائط يحفظونها بالنهار وأصحاب المواشى بالليل، فمن خالف هذه العادة كان خارجا عن رسوم الحفظ، هذا إذا لم يكن مالك الدابة معها فإن كان معها فعليه ضمان ما أتلفه سواء كان راكبها أو سائقها أو قائدها ، أو كانت واقفة ، وسواء أتلفت بيدها أو رجلها أو فمها ، وهو مذهب مالك والشافعى وأحمد ، وقال أبو حنيفة : لا ضمان فيها إذا لم يكن المالك معها ليلا ولا نهاراً لحديث: « العجماء جبار » ، اه . وفى موضع آخر قال أهل الظاهر لا ضمان على أحد فى جرح العجماء لحديث « العجماء جبار » وحمل الجمهور الحديث على أنه إذا لم يكن للدابة راكب ولا سائق ولا قائد ، إلى آخر ما بسط .

كتاب استتابة (۱) المرتدين

(۱) لم يتعرض له الشيخ قدس سره وزدته للتنبيه على غرض المصنف بهذا الباب ، ولم يتعرض له أحد من الشراح ، والأوجه عند هذا العبد الضعيف أن الإمام البخارى ترجم بلفظين : استتابة المرتدين وقتالهم ، وأشار بذلك إلى بداية الاستتابة قبل القتال ، وهذا هو الأوجه عندى ، وقد مال ابن بطال إلى خلافه كما سيأتى فى كلامه ، والمسألة خلافية شهيرة بسطت فى الأوجز ، ففيه فى قوله ﷺ : « من غير دينه فاضربوا عنقه » خمسة أبحاث طويلة ، الأول : فى الاستتابة ، وسيأتى مبسوطا ، البحث الثانى : إذا أثبت وجوب الاستتابة فاختلفوا فى مدته ، الثالث : فى قبول توبته ، الرابع : هل تدخل فيه المرتدة أم لا ؟ وسيأتى فى البخارى فى باب مفرد ، الخامس : هل يختص هذا الحكم بالارتداد عن الإسلام أو يعم الانتقال من دين كفر إلى دين كفر آخر ؟ أما الأول وهو مقصود البخارى عندى فبسط فى الأوجز فى فروعه على أنواع كثيرة عن ابن حزم ، وذكر فيه تحت قوله « من غير دينه » الحديث ، أوله بعضهم بأن المراد بعد الاستتابة ، وقال بعضهم إنه محمول على الزنديق وأنه لا يستتاب ، وعليه حمله الإمام مالك ، وقال ابن بطال : اختلف فى استتابة المرتد ، فقيل : يستتاب فإن تاب وإلا قتل ، وهو قول الجمهور ، وقيل يجب قتله فى الحال ، وبه قال الحسن وأهل الظاهر ، وعليه يدل تصرف البخارى فإنه استظهر بالآيات التى لا ذكر فيها للاستتابة وبعموم قوله « من بدل دينه » قال الطحاوى : ذهب هؤلاء إلى أن حكم من ارتد عن الإسلام حكم الحربى الذى بلغته الدعوة ، فإنه يقاتل من قبل أن يدعى ، وفى المحلى : قال النووى أجمعوا على قتله ، واختلفوا فى استتابته فقال الأئمة الأربعة والجمهور إنه يستتاب ، ونقل ابن القصار إجماع

(باب حكم المرتد والمرتدة)

أثبت المدعى(١) بالعمومات والإطلاقات .

(باب إذا عرض الذمى)

وكونه(٢) تعريضاً ظاهر حيث أظهروا أنهم يتلفظون بلفظ السلام وأضمروا

لصحابة عليه ، وقال أبو يوسف وابن الماجشون وغيرهما لا يستتاب ، قلت : لمعروف عن المالكية وجوب الاستتابة ، وعن الحنفية استحبابها ، انتهى ملخصا .

(١) أشار الشيخ بذلك إلى دفع ما يرد على الإمام البخارى من أنه ترجم بالجزئين المرتد والمرتدة وليس فى الأحاديث ذكر المرتدة ، والمسألة خلافية شهيرة وهو البحث الرابع من الأبحاث الخمسة المذكورة قبل ذلك فى الباب السابق ، بسط الكلام على ذلك أيضاً فى الأوجز ، ففيه أن قوله ﷺ « من غير دينه الخ » يعم الرجال والنساء أولا ، قال الموفق : لا فرق بين الرجال والنساء فى وجوب القتل ، ويروى ذلك عن أبى بكر وعلى وغيرهما من التابعين ، وهو قول مالك والشافعى وإسحق ، وروى عن على وغيره من التابعين أنها تسترق ولا تقتل لأن أبا بكر استرق نساء بنى حنيفة وذراريهم ، وأعطى علياً منهم امرأة فولدت له محمد بن الحنفية ، وكان هذا بمحضر من الصحابة فلم ينكر فكان إجماعاً ، وقال أبو حنيفة تجبر على الإسلام بالحبس والضرب ولا تقتل لقوله ﷺ « لا تقتلوا امرأة » ولأنها لا تقتل بالكفر الأصلى فلا تقتل بالطارىء كالصبى ، وقال العينى فى شرح الطحاوى : قالت طائفة يفرق بين الرجل والمرأة كما روينا عن ابن عباس قال : المرتدة تحبس ولا تقتل ، وعن الحسن البصرى : المرتدة تباع وتكره ، كذلك فعل أبو بكر بنساء أهل الردة وباعهن ، إلى آخر ما بسط فيه .

(٢) أجاد الشيخ قدس سره فى إثبات كونه تعريضاً ، وقال العينى : قوله « عرض » بتشديد الراء من التعريض ، وهو خلاف التصريح ، وهو نوع من الكناية

. . . .

وقوله غيره أى غير الذى نحو المعاهد ، ومن يظهر الإسلام ، قوله بسب النبي ﷺ أى بتنقيصه ، ولكن لم يصرح بل بالتعريض نحو قوله « السام » بفتح السين المهملة وتخفيف الميم بمعنى الموت ، قيل ليس فيه تعريض السب ، وأجيب بأنه لم يرد به التعريض المصطلح وهو أن يستعمل لفظاً فى حقيقته يلوح به إلى معنى آخر بقصده ، والظاهر أن البخارى اختار فى هذا مذهب الكوفيين فإن عندهم أن من سب النبي ﷺ أو عابه فإن كان ذمياً عزر ولا يقتل ، وهو قول الثورى ، وقال أبو حنيفة رضى الله تعالى عنه : إن كان مسلماً صار مرتداً بذلك ، وإن كان ذمياً لا ينتقض عهده ، وقال الطحاوى : وقول اليهودى لرسول الله ﷺ «السام عليك» لو كان مثل هذا الدعاء من مسلم لصار به مرتداً يقتل ، ولم يقتل الشارع القائل به من اليهود لأن ما هم عليه من الشرك أعظم من سبه ، فإن قلت من أين يعلم أن البخارى اختار فى هذا مذهب الكوفيين ولم يصرح بالجواب فى الترجمة ؟ قلت : عدم تصريحه يدل على ذلك إذ لو اختار غيره لصرح به ، ويؤيده أن حديث الباب لايدل على قتل من يسبه من أهل الذمة فإنه ﷺ لم يقتله إلى آخرما بسطه ، وتقدم الكلام على هـــذا الحديث والدعاء عليه ﷺ بالموت فى باب « قوله يستجاب الخ » من كتاب الدعوات ، وبسط شىء من الكلام على سبب عدم قتل اليهود ممن آذى النبي ﷺ فى هامش الكوكب فى حديث عائشة هذا فى « باب كراهية التسليم على الذمى » ، وأبسط منه فى الفتح ، ولخصه الشوكانى فى النيل ، وحكى عنه الشيخ فى البذل فى باب حكم من سب النبي ﷺ فى قصة يهودية كانت تشتم النبي ﷺ فقتلها صاحبها فأهدر النبي ﷺ دمها إذ قال : قال الشوكانى وفى هذا الحديث دليل على أنه يقتل من شتم النبي ﷺ ، وقد نقل ابن المنذر الاتفاق على أن من سب النبي ﷺ صريحاً وجب قتله ، ونقل أبو بكر الفارسى أحد أئمة الشافعية فى كتاب الإجماع أن من سب النبي ﷺ بما هو قذف صريح كفر باتفاق العلماء ، فلو تاب لم يسقط عنه القتل ، لأن حد قذفه القتل ، وحد القذف لا يسقط بالتوبة

خلاف ذلك حيث تلفظوا بما لا يكاد يفطن له إلا أقل(١) قليل .

وخالفه القفال فقال : كفر بالسب فسقط القتل بالإسلام ، وقال الصيدلانى : يزول القتل ويجب حد القذف ، قال الخطابى لا أعلم خلافاً فى وجوب قتله إذا كان مسلماً ، وقال ابن بطال : اختلف العلماء فيمن سب النبى ﷺ فأما أهل العهد والذمة كاليهود فقال ابن القاسم عن مالك يقتل من سبه ﷺ إلا أن يسلم ، وأما المسلم فيقتل بغير استتابة ، ونقل ابن المنذر عن الشافعى وأحمد وإسحاق مثله فى حق اليهودى ونحوه ، وروى عن الأوزاعى ومالك فى مسلم : أنها ردة يستتاب منها ، وعن الكوفيين إن كان ذمياً عزر ، وإن كان مسلماً فهى ردة ، اه . ثم قال الشيخ وهذا القتل محمول على السياسة أى عندنا ، قال فى رد المحتار: قوله «ويكون التعزير بالقتل » رأيت فى الصارم المسلول للحافظ ابن تيميـــة أن من أصول الحنفية أن ما لا قتل فيه عندهم مثل القتل بالمثقل والجماع فى غير القبل إذا تكرر فللإمام أن يقتل فاعله ، وكذلك له أن يزيد على الحد المقدر إذا رأى المصلحة فى ذلك ، يحملون ما جاء عن النبى ﷺ وأصحابه من القتل فى مثل هذه الجرائم على أنه رأى لمصلحة فى ذلك ، ويسمونه القتل سياسة ، وكان حاصله أن له أن يعزر بالقتل ى الجرائم التى تعظمت بالتكرار ، وشرع القتل فى جنسها ، ولذا أفتى أكثرهم بقتل من أكثر من سب النبى ﷺ من أهل الذمة وإن أسلم بعد أخذه ، وقالوا يقتل سياسة ، انتهى ما فى البذل .

(١) كما يدل عليه قول عائشة رضى الله تعالى عنها ففهمتها كما تقدم فى كتاب الاستئذان وأوضح منه ما قال الحافظ هناك . أخرج البزار وابن حبان فى صحيحه عن أنس رضى الله عنه «مر يهودى بالنبى ﷺ وأصحابه فسلم عليهم فرد عليه أصحاب النبى ﷺ فقال : هل تدرون ما قال ؟ قالوا نعم سلم علينا ، قال : فإنه قال السام عليكم ، رده على فردوه ، فقال : كيف قلت ؟ قال : قلت السام عليكم » الحديث .

(لا أدرى ما الحرورية) يعنى(١) بذلك أن الحكم غير مختص بهم ، ويعم كل من كان موصوفاً بتلك الصفات .

(فعاد عمر(٢)) .

---

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح ، وأوضح منه أنى ما سمعته ﷺ بلفظ الحرورية ، لكنى سمعته ﷺ ما ذكره ، وهو بعمومه يعم الحرورية وغيرهم ، قال العينى : قوله «لا أدرى الخ» . فإن قلت: سيجىء حديث أبى سعيد أيضاً فى أول الباب الذى يلى الباب المذكور ، وفيه « وأشهد أن علياً رضى الله تعالى عنه قتلهم وأنا معه » الحديث ، فهؤلاء الذين قتلهم وهو معه هم الحرورية ، فكيف قال ههنا « لا أدرى الخ » قلت معنى قوله ههنا لا أدرى أنه لم يحفظ فيهم بطريق النص بلفظ الحرورية ، وإنما وصف صفاتهم التى سمعها من النبى ﷺ ، وتلك الصفات لوجودها فى الحرورية تدل على أنهم هم المراد بمن وصفهم النبى ﷺ ، اه . قال الكرمانى : الحرورية بفتح المهملة وضم الراء الأولى منسوبة إلى حروراء قرية بالكوفة نسبة على غير قياس ، خرج منها نجدة بفتح النون وسكون الجيم وبالمهملة وأصحابه على على رضى الله عنه وخالفوه فى مقالات علية وعصوه وحاربوه ، اه .

ثم قال الحافظ قوله فى هذه الأمة ولم يقل منها لم تختلف الطرق الصحيحة على أبى سعيد فى ذلك ، وأما ما أخرجه الطبرى من وجه آخر عن أبى سعيد بلفظ « من أمتى » فسنده ضعيف ، لكن وقع عند مسلم من حديث أبى ذر بلفظ « سيكون بعدى من أمتى قوم » وله عن على « يخرج قوم من أمتى » ويجمع بينه وبين حديث أبى سعيد بأن المراد بالأمة فى حديث أبى سعيد أمة الإجابة ، وفى رواية غيره أمة الدعوة ، قال النووى : وفيه دلالة على فقه الصحابة وتحريرهم الألفاظ ، وفيه إشارة من أبى سعيد إلى تكفير الخوارج وأنهم من غير هذه الأمة ، اه .

(٢) قال الحافظ : قوله فعاد عمر أى عاد إلى كلامه الأول فى حاطب ، وفيه

وكان(١) إطلاقه لفظ المنافق عليه ، وكذلك استئذانه فى قتله تأويلا لا أنه زعمه كافراً ، وإنما أراد التنكيل والتعزير لئلا يقدم أحد بعد ذلك على مثل ما ارتكبه ، وكان المراد بالنفاق النفاق فى العمل(٢) ، وبذلك تصح المطابقة بينه وبين الترجمة .

تصريح بأنه قال ذلك مرتين ، فأما المرة الاولى فكان فيها معذوراً إلا أنه لم يتضح له عذره فى ذلك ، وأما الثانية فكان اتضح عذره وصدقه النبي ﷺ فيه ونهى أن يقولوا له إلا خيراً ، ففى إعادة عمر ذلك الكلام إشكال ، وأجيب عنه بأنه ظن أن صدقه فى عذره لا يدفع ما وجب عليه من القتل ، اه .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح ، وما أفاده ههنا لا ينافى ما اخترته فى قصة حاطب « فى باب من لم ير إكفار من قال متأولا الخ » ، وتقدم هناك الكلام على قتل الخوارج والمتأولين .

(٢) وهذا أيضاً ظاهر ، لأنه لو كان المراد بالنفاق النفاق الحقيق لم يدخل فى المتأولين ، وفى الحاشية عن العينى : لا خلاف بين العلماء أن كل متأول معذور بتأويله غير ملوم فيه إذا كان تأويله ذلك سائغاً فى لسان العرب ، أو كان له وجه فى العلم ، ألا يرى أن النبي عليه الصلاة والسلام لم يعنف عمر رضى الله تعالى عنه فى تلبيبه برداثه وعذره فى ذلك ، اه .

كتاب الإكراه[1]

(١) قال الحافظ : الإكراه هو إلزام الغير بما لا يريده ، وشروط الإكراه أربعة، الأول : أن يكون فاعله قادراً على إيقاع ما يهدد به ، والمأمور عاجزاً عن الدفع ولو بالفرار ، الثانى : أن يغلب على ظنه أنه إذا امتنع أوقع به ذلك ، الثالث : أن يكون ما هدده به فورياً ، فلو قال : إن لم تفعل كذا ضربتك غداً لا يعد مكرهاً ، ويستثنى ما إذا ذكر زمناً قريباً جداً أو جرت العادة بأنه لا يخلف ، الرابع : أن لا يظهر من المأمور ما يدل على اختياره ، كمن أكره على الزنا فأولج وأمكنه أن ينزع ، ويقول أنزلت فيتمادى حتى ينزل ، ولا فرق بين الإكراه على القول والفعل عند الجمهور ، ويستثنى من الفعل ما هو محرم على التأبيد كقتل النفس بغير حق إلى آخر ما بسط ، وفى الدر المختار : الإكراه لغة حمل الإنسان على شىء يكرهه ، وشرعاً فعل يوجد من المكره فيحدث فى المحل معنى يصير به مدفوعاً إلى الفعل الذى طلب منه ، وهو نوعان : تام وهو الملجىء بتلف نفس أو عضو أو ضرب مبرح ، وإلا فناقص وهو غير الملجىء ، وشرطه أربعة أمور : قدرة المكره على إيقاع ما هدد به سلطاناً أو لصاً أو نحوه ، والثانى: خوف المكره بالفتح إيقاعه ، أى إيقاع ما هدد به فى الحال بغلبة ظنه ليصير ملجأ ، والثالث : كون الشىء المكره به متلفاً نفساً أو عضواً أو موجباً غماً يعدم الرضاء ، وهذا أدنى مراتبه ، وهو يختلف باختلاف الأشخاص فإن الأشراف يغمون بكلام خشن ، والأرذال ربما لا يغمون إلا بالضرب المبرح ، والرابع : كون المكره ممتنعاً عما أكره عليه قبله إما لحقه كبيع ماله ، أو لحق شخص آخر

. . . .

كإتلاف مال الغير ، أو لحق الشرع كشرب الخمر والزنا إلى آخر ما بسط ، قلت : ومحل بسط الإكراه وأنواعه وفروعه الفقه وأصوله ، وبسط الكلام على أنواعه وفروعه فى البدائع وأصول البزدوى، ففيه: الإكراه ثلاثة أنواع: نوع يعدم الرضاء ويفسد الاختيار وهو الملجىء ، ونوع يعدم الرضاء ولا يفسد الاختيار ، وهو الذى لا يلجىء ، ونوع آخر لا يعدم الرضاء وهو أن يهتم بحبس أبيه أو ولده، والإكراه بجملته لا ينافى أهلية ولا يوجب وضع الخطاب بحال، لأن المكره مبتلى والابتلاء يحقق الخطاب ، ألا يرى أنه متردد بين فرض وحظر وإباحة ورخصة وذلك آية الخطاب ، فيأثم مرة ويؤجر أخرى ، ولا ينافى الاختيار أيضاً فثبت بهذه الجملة أن الإكراه لا يصلح لإبطال حكم شىء من الأقوال والأفعال جملة إلا بدليل غيره على مثال فعل الطائع ، وإنما أثر الكره إذا تكامل فى تبديل النسبة وأثره إذا قصر فى تفويت الرضاء ، وأما فى الإهدار فلا ، فهذا أصل هذه الجملة خلافاً للشافعى رحمه الله ، والجملة عند الشافعى أن الإكراه الباطل متى جعل عذراً فى الشريعة كان مبطلا للحكم عن المكره أصلا، فعلا كان أو قولا ، لما قلنا إن الإكراه يبطل الاختيار ، والإكراه بالحبس مثل الإكراه بالقتل عنده ، اهـ مختصراً إلى آخر ما بسطه . وقال صاحب الفيض : إن الإمام البخارى شدد الكلام فى هذا الباب على الإمام أبى حنيفة ، وكذا فى كتاب الحيل ، ووجه ذلك أن البخارى لم يتعلم فقه الحنفية حق التعلم ، وإن نقل عنه أنه رأى فقه الحنفية ، لكن ما يترشح من كتابه هو أنه لم يحقق فقهنا ولم يبلغه إلا شذرات منه ، وهذا الذى دعاه إلى ما أتى عليه فى هذا الباب ، ولو درى ما الإكراه فى فقهنا لما أورد علينا شيئاً ، وجملة الكلام فيه أن الإكراه عندنا لا يتم إلا بتهديد إيقاع الفعل المهدد به على ذاته أو أطرافه أو القريب من أقاربه ، فإن سابه أو هدده بإيقاع الفعل على غيره لا يكون مكرهاً ، فإن قال له اشرب الخمر وإلا أقتل زيداً لا يكون مكرهاً ، وإن

(لا يمتنعون) لا يقدرون (١) على الامتناع بإكراه الكفار على الترك ، وكذلك الممتنع فى قوله غير ممتنع بمعنى من لا يقدر على الامتناع .

قوله : (فيمن يكرهه اللصوص إلخ) والجواب [بياض(٢)]

وجب(*) عليه أن يشرب الخمر وذلك لأن حقن دم امرىء مسلم فريضة ولكنه باب آخر ، والبخارى لما عدكله من واد واحد فجعل الإكراه على نفسه وأقاربه والإكراه على الغير والبعيد من أقاربه والتسابب كله من باب واحد ، فوقع فيما وقع ، ولو تنبه إلى هذا الفرق لما تقدم إلى مثل هذه الإيرادات ، وراجع أقسام الإكراه وأحكامه من الهداية ، اه . وبسط الكلام ابن الهمام فى طلاق المكره فى جميع ما يثبت مع الإكراه إذ قال : وجميع ما يثبت مع الإكراه عشرة تصرفات : النكاح والطلاق والرجعة والإيلاء والفىء والظهار والعتاق والعفو عن القصاص واليمين والنذر ، وجمعها فى بيتين ، ثم قال : وهذا فى الإكراه على غير الإسلام وإلا فبالإكراه على الإسلام تتم أحد عشر ، لأن الإسلام يصح معه ، اه .

(١) قال الكرمانى : قوله « غير ممتنع » غرضه أن المستضعف لا يقدر على الامتناع من الترك ، أى هو تارك لأمر الله وهو معذور ، فكذلك المكره لا يقدر على الامتناع من الفعل ، فهو فاعل لأمر المكره فهو معـــذور ، أى كلاهما عاجزان ، اه . وفى تقرير اللاهورى رحمه الله قوله « غير ممتنع » أى غير مطيق من امتناع من فعل ما أمر به من جانب الكفار ، اه . وهكذا فى تقرير المكى رحمه الله .

(٢) بياض فى الأصل بقدر سطر ونصف ، وفى تقرير اللاهورى قوله « فيمن يكرهه » فيه تعريض على أبى حنيفة ، فإنه كان لا يثبت الإكراه من اللصوص لأنهم لا يقتلون ، ولا يخاف منهم الإكراه وهذا الأمر كان فى زمانه ، ولو كان رأى

(*) كذا فى الأصل وفيه نظر كما سيأتى قريباً فى مسألة شرب الخمر ١٢ ز .

ما فى زمننا من تعدى اللصوص لكان قال أيضاً بإثبات الإكراه ، ولذا أفتى الحنفيون على ثبوت الإكراه باللصوص ، وأما الإكراه فى الطلاق فعندنا فى إكراه السلطان أيضاً يقع الطلاق بحديث « ثلاث جدّهن جد » اه. قلت : وتوضيح المقـــام أن ههنا مسألتين ، وكلتاهما خلافيتان ، إحداهما : هل يتحقق الإكراه من اللصوص أيضاً أم يختص بالسلطان ، والمسألة خلافية بين الحنفية أيضاً ، الأول : مسلك الإمام الأعظم ، والثانى قول صاحبيه ، وعلى قولهما الفتوى ، ففى الدر المختار فى شروط الإكراه : قدرة المكره على إيقاع ما هدد به سلطاناً أو لصاً أو نحوه ، قال ابن عابدين : هذا عندهما ، وعند أبى حنيفة لا يتحقق إلا من السلطان لأن القدرة لا تكون بلا منعة ، والمنعة للسلطان ، قالوا هذا اختلاف عصر وزمان ، لا اختلاف حجة وبرهان ، لأن فى زمانه لم يكن لغير السلطان من القوة ما يتحقق به الإكراه، فأجاب بناء على ما شاهد ، وفى زمانهما ظهر الفساد وصار الأمر إلى كل متغلب ، فيتحقق الإكراه من الكل ، والفتوى على قولهما ، اه . وقال العينى : قوله « ليس بشىء » أى لا يقع طلاقه ، وهذا كأنه مبنى على أن الإكراه يتحقق من كل قادر عليه ، وهو قول الجمهور ، وقال أبو حنيفة : لا إكراه إلا من سلطان ، اه . وأما المسألة الثانية وهى : هل يقع طلاق المكره أم لا ؟ خلافية أيضاً ، يقع طلاقه عندنا مطلقاً سواء كان المكره سلطاناً أو غيره ، ولا يقع عند الجمهور ، قال الحافظ : اختلفوا فى طلاق المكره ، فذهب الجمهور إلى أنه لا يقع ونقل فيه ابن بطال إجماع الصحابة ، وعن الكوفيين يقع ، ونقل مثله عن الزهرى وقتادة وأبى قلابة ، وفيه قول ثالث عن الشعبى قال : إن أكرهه اللصوص فليس بطـــلاق ، وإن أكرهه السلطان وقع ، ونقل عن ابن عيينة توجيهه ، وهو أن اللص يقدم على قتله والسلطان لا يقتله ، اه . ومبنى مسلك الحنفية ما تقدم عن أصول البزدوى من أن الإكراه عندنا لا يصلح لإبطال حكم شىء من الأقوال والأفعال ، وهو الأصل عند الحنفية ،

. . . .

تتفرع عليه الفروع الكثيرة . وفى البدائع : أما الطلاق فلقوله صلى الله تعالى عليه وسلم « كل طلاق جائز إلا طلاق الصبى والمعتوه » ولأن الفائت بالإكراه ليس إلا الرضاء طبعاً وأنه ليس بشرط لوقوع الطلاق . فإن طلاق الهازل واقع وليس براض به طبعاً ، وكذلك الرجل قد يطلق امرأته الفائقة حسناً وجمالا الخل فى دينها ، وإن كان لا يرضى به طبعاً ، ويقع الطلاق عليها ، وأما الحديث أى « عفوت عن أمتى الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه » فقد قيل إن المراد منه الإكراه على الكفر لأن القوم كانوا حديثى العهد بالإسلام ، وكان الإكراه على الكفر ظاهراً يومئذ ، وكان يجرى على ألسنتهم كلمات الكفر خطأ وسهواً ، فعفا الله جل جلاله عن ذلك عن هذه الأمة على لسان رسول الله ﷺ إلى آخر ما بسطه ، وفى تقرير المكى : قوله « فيمن يكرهه » غرضه أن الإكراه يتحقق من اللص كما قال ابن عباس ، وقال إمامنا لا يتحقق الإكراه من اللص ، وهذا الاختلاف مبنى على اختلاف الزمان ففى زمن الإمام لم تكن اللصوص تقدر على الإكراه بالقتل لسطوة أمر الإسلام فلذلك حكم كلية أن الإكراه لا يتحقق من اللصوص ، فلو كان وجد أحد من اللصوص فى زمنه قادراً على الإكراه بالقتل لقال بإكراهه ألبتة ، وغرض البخارى إثبات صحة الإكراه من اللص مع قطع النظر عن وقوع الطلاق وعدمه ، فإن عندنا لو صح الإكراه يقع طلاقه أيضاً ، فإن قلت : ما الفرق أن طلاق المكره يقع وأن إيمانه لا يزول بكلمة الكفر ، قلت : الأصل فيه قوله عليه الصلاة والسلام « إنما الأعمال بالنيات » فإن نية التلفظ وإرادته موجودة فى الصورتين إذ لا يمكن التلفظ من العاقل المختار إلا بالإرادة ، لكن التطليق فعل اللسان فقط ، فإذا وجد مع النية والإرادة وقع به الطلاق وإن لم يجد للمكره إرادة الوقوع والرضاء به ، وكذا الرضاء بالتطليق لأنه لما صدر عنه السبب بالإرادة والنية وهو التطليق ، وجد السبب صحيحاً فحينئذ لا يمكن أن يتخلف موجبه عنه

قوله : (لقد رأيتني وإن عمر لموثقي) فيه الترجمة (١) حيث استأثر الحبس الأثر (*) على الكفر .

ومعنى (٢) قوله : ولو انقض أحد إلخ ، أن عمر مع شدته فى الكفر لم يبادر إلى قتلى ، وإنكم مع ادعاكم الإسلام قتلتم عثمان رضى الله عنه .

وإن لم يرده ولم يرض به أصلا ، مع أن التطليق من الإنشاءات التى لا تتأخر موجباتها عنها ، وإنما قلنا هذا احترازاً عن البيع لأنه يتأخر موجبه عنه ، فلذلك ينعقد موقوفاً لا نافذاً بالفعل ، أما الإيمان فهو فعل القلب لا فعل اللسان ، فالتلفظ بالشرك إن وجد من المكره بالإرادة والنية ، لكن وجد فى قلبه إرادة أخرى متعلقة بالتوحيد فهو يصدر عن قلبه بالإرادة والنية ، والمعتبر فى الإيمان فعل القلب وهو باق لا يزول بفعل اللسان لحصل الفرق ، ثم مذهب المحدثين أن المكره لايصح منه تصرف أصلا لعدم النية له وإنما الأعمال بالنيات ، وقلنا له نية وإرادة كما مر آنفاً وإنما الأعمال بالنيات فبعض تصرفاته يصح وبعضها لا يصح كما فصل فى كتب الفقة ، اه .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره فى بيان المناسبة هو مختار الحافظ فى بيان المناسبة إذ قال : وهو ظاهرفيماترجم له لان سعيداًوزوجته أخت عمر رضى الله عنه اختارا الهوان على الكفر . وبهذا تظهر مناسبة الحديث بالترجمة . وقال الكرمانى : هى مأخوذة من كون عثمان اختار القتل على ما يرضى قاتليه فيكون اختياره القتل على الكفر بطريق الأولى . اه . واقتصر العينى على مناسبة الكرمانى والقسطلانى على ما اختاره الحافظ .

(٢) وهذا أحد المعنيين اللذين ذكرهما الشيخ قدس سره فى « باب إسلام سعيد بن زيد » وهذا المعنى الذى ذكره ههنا مناسب لترجمة الباب ولذا اختصر عليه .

(*) كذا فى الأصل والظاهر أنه سبق قلم ، والصواب بدله الأسر بالسين ١٢ ز .

(باب فى بيع المكره ونحوه فى الحق وغيره)

إما أن [١] يراد بالحق الحق المالى أى الدين ومثله ، فالمعنى هذا بيان بيع المكره مملوكة فى أداء حق الدائن وغيره من ذوى الحقوق، أو الحق ههنا هو الحق مقابل الباطل ، أى هذا بيان بيع المكره مملوكة فيما هو موافق للشريعة ،ولا يكون

---

(١) وفى تقرير اللاهورى : البيع فى الحق مثل البيع فى الدين ، ويجوز عندنا أن يكره أحد أو يبيع القاضى ماله فى دينه وغيره ، وبيع المكره فى غير الحق مثل أن يكره أحد فى بيع ماله ، وحكمه أنه لايجوز لاحد أن يكره أحداً فى البيع ،اه. وفى تقرير المكى قوله فى الحق إلخ ، أى بيع المكره فيما هو واجب عليه من حقوق العباد كالدين (وغيره) وهو ما يجب من حقوق الله وقوله « فليبعه » فكانت اليهود مضطرة إلى البيع لحصلت الترجمة ، اه . وفى تقريره الآخر قوله « فى الحق وغيره إلخ » قيل المراد بالحق الدين ، فالمعنى فى الدين وغير الدين ، والاولى أن يقال إن المراد بالحق ما يستحقه المكره على المكره ، وبغيره ما لا يستحقه المكره بل يكون ظلماً منه ، فالمعنى فى حق المكره وغير حقه بأن لا يكون له حق الإكراه ، بل يكره عليه ظلماً،قوله « بماله» أى بمنقولاته (*)لأن الأرض كانت ملك النبى عليه الصلاة والسلام لم يكن لهم فيها شىء ، قوله « فليبعه » فهذا بيع المكره فى غير الدين لأن النبى عليه الصلاة والسلام لم يكن له دين عليهم لجاز البيع فى الدين بالقياس عليه ، فثبت التفسير الأول للترجمة ، وأما التفسير الثانى فلأن بيعهم كان فى حق المكره وهو النبى عليه الصلاة والسلام لأنه كان مأموراً من الله تبارك وتعالى بإخراجهم ، والأمر إليهم ببيع أموالهم ، فكان الإكراه حقاً للمكره عليهم ، لا ظلماً عليهم ، وإذا جاز الإكراه فى الحق ثبت من مفهومه أن الإكراه فى غير الحق أى فى الظلم غير جائز ، اه .قال القسطلانى : قوله « فى بيع المكره » بفتح الراء

(*) ملنه ١٢ منه .

باطلا . والترجمة ثابتة بكلا معنييها(١) بقوله : « فمن وجد بماله فليبعه » فإن بيعهم هذا كان بحق ، وأما إثبات الجزء الثانى من جزئى الترجمة فبقوله : « إنما الأرض لله ورسوله» فإنهم لو قصدوا بيع شىء من الأراضى كان بيعاً بغير الحق وفى الباطل، والله ولى التوفيق .

وهو الذى يحمل على بيع الشىء شاء أو أبى (ونحوه) أى المضطر (فى الحق) المالى (وغيره) أى الجلاء ، أو المراد بالحق الدين وبغيره ما عداه مما يكون بيعه لازما أو المراد بقوله وغيره : الدين ، فيكون من الخاص بعد العام ، قال الخطابى : استدل البخارى بالحديث على جواز بيع المكره وهو ببيع المضطر أشبه ، وإنما المكره على البيع هو الذى يحمل على البيع أراد أو لم يرد ، واليهود لو لم يبيعوا أرضهم لم يلزموا بذلك ، وإنما شحوا على أموالهم فاختاروا بيعها فصاروا كأنهم اضطروا إلى بيعها ، كمن رهقه دين فاضطر إلى بيع ماله فيكون جائزاً ، ولو أكره عليه لم يجز ، قال فى الفتح : إن البخارى لم يقتصر فى الترجمة على المكره وإنما قال بيع المكره ونحوه فى الحق فدخل فى ترجمته المضطر ، وكأنه أشار إلى الرد على من لم يصحح بيع المضطر، وقوله « ولو أكره عليه لم يجز » مردود لأنه إكراه بحق ، اه .

(١) وعلى ما أفاده الشيخ لا يرد ما أورد على الإمام البخارى فى إثبات الترجمة ، قال الحافظ : قال ابن المنير : ترجم بالحق وغيره ولم يذكر إلا الشق الأول، ويجاب بأن مراده بالحق الدين وبغيره ما عداه مما يكون بيعه لازماً ، لأن اليهود أكرهوا على بيع أموالهم لا لدين عليهم ، وأجاب الكرمانى : بأن المراد بالحق الجلاء ، وبقوله وغيره الجنايات ، أو المراد بقوله الحق الماليات ، وبقوله غيره الجلاء، اه. قال العينى : قيل لا مطابقة بين الحديث والترجمة لأن الحديث أشبه ببيع المضطر ، فإن المكره على البيع هو الذى يحمل على بيع الشىء أراد أو لم يرد ، واليهود شحوا على أموالهم فاختاروا بيعها فصاروا كأنهم اضطروا إلى بيعها فصاروا كالمضطر إلى بيع ماله عند تضييق دائنه عليه ، فيكون جائزاً ، ولو أكره عليه لم يجز ، وأجيب بأنه لو كان الإلزام للبيع من جهة الشرع لجاز ، على أنا قد ذكرنا أن المراد بقوله

(باب لا يجوز نكاح المكره)

وقوله : (ولا تكرهوا فتياتكم) الآية ، أورده[1] ههنا استظهاراً لما ادعاه فكما لا يجوز الإكراه على تمليك البضع فى الإماء لا يجوز فى الحرائر أيضاً ، بل هذا أولى ، لأنها ليست تحت يديه ملكاً بخلاف الأمة ..

فى الترجمة بيع المكره ونحوه هو المضطر، إلى آخر ماقال بنحو ما تقدم عن القسطلانى.

(١) وفى تقرير المكى : قوله « لا يجوز نكاح المكره » وإذا لم يجز كان بغاء ، وقد قال الله تعالى « ولا تكرهوا » الآية ، وفى تقريره الآخر فى شرح قوله فى الحديث « فرد نكاحها » فعلم أن نكاح المكره لا يجوز ، لكنه عندنا موقوف ، وعند البخارى باطل ، اه . وما أفاده الشيخ قدس سره أوجه مما قاله الشراح فى مناسبة الآية بالترجمة ، قال الحافظ : وقد استشكل بعضهم مناسبة الآية للترجمة وجوز أنه أشار إلى أنه يستفاد مطلوب الترجمة بطريق الاولى لأنه إذا نهى عن الإكراه فيما لا يحل ، فالنهى عن الإكراه فيما يحل أولى ، اه . وقال العينى : قال صاحب التوضيح : إدخال البخارى هذه الآية فى هذا الباب لا أدرى ماوجهه، ثم استدرك ما ذكره بما فيه الجواب ، وهو أنه إذا نهى عن الإكراه إلى آخر ما تقدم فى كلام الحافظ ، والأوجه عند هذا العبد الضعيف أنه إذا نهى عن الإكراه على بضعة يملكها وهى بضعة أمته ، فالنهى عن الإكراه على بضعة لا يملكها أولى .

ثم لا يذهب عليك أن تبويب البخارى هذا مبنى على مختاره من عدم جواز الإجبار مطلقاً سواء كانت بكراً أو ثيباً بالغة كانت أو غيرها كما يدل عليه تبويبه فى النكاح بلفظ « باب لا ينكح الاب وغيره البكر والثيب إلا برضاها » وقال القسطلانى فى شرحه تبعاً للحافظ : سواء كانتا صغيرتين أو كبيرتين كما هو ظاهر حديث الباب ، اه . والمسألة خلافية شهيرة عند الأربعة كما بسط فى الأوجز والجملة

(باب إذا أكره حتى وهب عبداً أو باعه لم يجز[1])

أن الأئمة الاربعة أجمعوا على إجبار البكر الغير البالغة ، ولا يجوز إجماعاً عند الاربعة إجبار الثيب البالغة ، واختلفوا فى إجبار الصغيرة الثيبة يجوز عندنا ومالك دون عندهما ، وكذا اختلفوا فى البكر البالغة فلا يجوز عندنا ، ويجوز عند الأئمة الثلاثة ، قال ابن رشد فى سبب اختلافهم : إنهم اختلفوا فى موجب الإجبار هل هو البكارة أو الصغر ؟ فمن قال الصغر قال لا تجبر البكر البالغ ، ومن قال البكارة قال تجبر البكر البالغ ولا تجبر الثيب الصغيرة ، ومن قال كل واحد منهما يوجب الإجبار إذا انفرد وقال تجبر البكر البالغ والثيب الغير البالغ ، والتعليل الأول تعليق أبى حنيفة ، والثانى تعليل الشافعى ، والثالث تعليل مالك ، والاصول أكثر شهادة لتعليل أبى حنيفة ، اه . وظهر بذلك أن مذهب البخارى فى عدم الإجبار مطلقاً مخالف للأئمة الاربعة .

(١) وفى تقرير اللاهورى قوله : لم يجز بأن يكون باتاً بل يكون موقوفاً ، اه. قال الكرمانى : قوله لم يجز أى لم يصح ، وقال المشايخ : إذا قال البخارى بعض الناس يريد به الحنفية ، وقوله «جائز» أى صحيح على مذهب ذلك البعض ، وغرضه أن كلامهم متناقض لأن بيع الإكراه ناقل للملك إلى المشترى أم لا ؟ فإن قالوا نعم يصح منه جميع التصرفات لا يختص بالنذر والتدبير ، وإن قالوا لا فلا يصحان هما أيضاً ، وحاصله أنهم يقولون لا يملك المشترى ويصح تدبيره ونذره فيه وهو مستلزم لأنه يملك أيضاً فيه تحكم وتخصيص بلا مخصص ، اه . قلت : ليت شعرى ما قالوا فى خيار المجلس إن انتقل ملك البائع إلى المشترى فكيف يصح فسخه بدون رضاه ؟ وإن لم ينتقل بعد فكيف صح هبته صلى الله عليه وسلم لابن عمر جمل أبيه ، كما تقدم فى « باب إذا اشترى شيئاً فوهب من ساعته إلخ » وسيأتى قريباً عن ابن رشد مسلك الإمام مالك أنه لا يجوز بيع المدبر لكن إن اشتراه أحد فأعتقه ينفذ العتق ، فإن لم ينتقل الملك فكيف ينفذ العتق :

أى هذا البيع ولم ينعقد عند هؤلاء ، وهو عندنا (١) تام غير أنه ليس لازماً لفوات تمام الرضى ، فكان للمالك حق الفسخ ، وهذا الذى ذكرنا إن كان هو المراد بقوله « وبه قال(٢) بعض الناس » لم يرد ماأورده من مسألة النذر والتدبير

(١) وقال العينى : قوله «وبه قال بعض الناس» أى بالحكم المذكور وهو عدم جواز هبة المكره عبده ، وكذا بيعه ، قلت : إن أراد ببعض الناس الحنفية فمذهبهم ليس كذلك ، فإن مذهبهم أن شخصاً إذا أكره على بيع ماله أو هبته لشخص ونحو ذلك فباع أو وهب ثم زال الإكراه فهو بالخيار ، إن شاء أمضى هذه الأشياء ، وإن شاء فسخها ، لأن الملك ثبت بالعقد لصدوره من أهله فى محله ، إلا أنه قد شرط الحل وهو التراضى فصار كغيره من الشروط المفسدة حتى لو تصرف فيه تصرفاً لا يقبل النقض كالعتق والتدبير ونحوهما ينفذ وتلزمه القيمة ، وإن أجازه جاز لوجود التراضى بخلاف البيع الفاسد ، لأن الفساد لحق الشرع ، فإن نذر المشترى فيه نذراً فهو جائز بزعمه ، أراد بهذا الكلام التشنيع على هؤلاء البعض من الناس وإثبات تناقضهم فى كلامهم ، أى قال هؤلاء البعض : فإن نذر المشترى من المكره فى الذى اشتراه نذراً فهو جائز بزعمه أى بقوله ، وبيان التناقض الذى زعمه البخارى على ما قاله الكرمانى فذكر قول الكرمانى المذكور ثم قال : قلت أولا ليس مذهب الحنفية فى هذا كما زعمه البخارى كما ذكرنا ، وثانياً إنا نمنع هذا الترديد فى نقل الملك وعدمه ، بل الملك يثبت بالعقد لصدوره من أهله فى محله ، إلا أنه قد شرط الحل وهو التراضى فصار كغيره من الشروط المفسدة ، حتى لو تصرف فيه تصرفاً لا يقبل النقض كالعتق والتدبير ونحوهما ينفذ وتلزمه القيمة ، وإن أجازه جاز لوجود التراضى بخلاف البيع الفاسد ، لأن الفساد لحق الشرع ، اه .

(٢) كما تقدم قريباً فى كلام العينى ، وفى تقرير المكى قوله « وبه » أى بعدم الجواز قال بعض الناس ، لما كان عدم الجواز عند البخارى بمعنى البطلان وعدم

لان ذلك مبنى على ثبوت ملك المشترى فيه وقد وجد ، وإن أراد أنهم قالوا بعدم جواز بيع المكره أصلا فهو غفلة من مقالتهم فإنهم ليسوا بذلك قائلين ، وإنما فرق الإمام أبو حنيفة النعمان بين البيع والنذر فلم يجوز البيع من المشترى ، وجوز التدبير والإعتاق لكون هذه العقود مما لا يقبل الفسخ بخلاف البيع وما فى حكمه ،

الانعقاد ، إذ لا فاسد عنده ، فكل ما لا يجوز فهو باطل عنده ، ظن أن عدم الجواز عند أبى حنيفة أيضاً بمعنى البطلان وعدم الانعقاد ، فتناقض عليهم بأنهم يقولون بعدم الجواز ، ثم إن المشترى لو أعتقه أو دبره فهو جائز ، وهذا عجيب لان القول بعدم الجواز بمعنى البطلان قول بعدم ملك المشترى ، والقول بجواز تصرفه قول بثبوت ملكه فيه لأن جواز التصرف فرع ثبوت الملك ، قلنا : عدم الجواز عندنا قد يجىء بمعنى البطلان ، وقد يجىء بمعنى الفساد ، وهو الانعقاد مع لزوم الفسخ ، وهو ههنا بمعنى الفساد ، والبيع الفاسد إذا انضم إليه القبض يفيد الملك وإن كان ناقصاً قابلا للفسخ ، فإذا تصرف فيه بما لا يمكن فسخه يتم الملك وينفذ التصرف ، اه . وفى الهداية إذا باع مكرهاً وسلم مكرهاً يثبت به الملك عندنا ، وعند زفر لا يثبت لأنه بيع موقوف على الإجازة ، ألا ترى أنه لو أجاز جاز ، والموقوف قبل الإجازة لا يفيد الملك ، ولنا أن ركن البيع صدر من أهله مضافا إلى محله ، والفساد لفقد شرطه وهو التراضى فصار كسائر الشروط المفسدة فيثبت الملك عند القبض حتى لو قبضه وأعتقه أو تصرف فيه تصرفاً لا يمكن نقضه جاز ويلزمه القيمة كما فى سائر البياعات الفاسدة ، وبإجازة المالك يرتفع المفسد وهو الإكراه وعدم الرضا فيجوز ، اه . وقال السندى : حاصل كلام الحنفية أن بيع المكره منعقد إلا أنه بيع فاسد لتعلق حق العبد به فيجب توقفه إلى إرضائه إلا إذا تصرف فيه المشترى تصرفاً لا يقبل الفسخ ، فحينئذ قد تعارض فيه حقان كل منهما للعبد : حق المشترى وحق البائع ، وحق البائع يمكن استدراكه مع لزوم البيع بإلزام القيمة على المشترى بخلاف حق المشترى فلا يمكن استدراكه

ثم المقصود بإيراد المؤلف حديث لباب (١) أن النبي ﷺ رد فعله مع كونه مالكا للعبد ، فأولى أن يرد تدبير المشترى من المكره حيث لم يثبت ملكه فيه بحسب رأى المؤلف . وحاصل استدلاله منع قول الحنفية : إن التدبير لا يقبل الفسخ ، ودلالة الحديث على هذا المعنى ظاهرة ، والجواب ما علم أنه لم يكن مدبراً(٢) مطلقاً وفيه الكلام .

مع نسخ البيع مع أنه حق لا يقبل الفسخ فصار اعتباره أرجح ، بخلاف ما إذا كان تصرفاً يقبل الفسخ فيجب مراعاة حق البائع عندهم ، وهذا الفرق منهم مبنى على أن بيع المكره منعقد مع الفساد وهم يقولون به ، فالنزاع معهم فى هذا الأصل وبعد تمامه أو تسليمه ، فالفرق مقارب غير بعيد نظراً إلى القواعد ، والله أعلم ، اه. قلت : وهذا البحث كله مبنى على عدم الفرق بين البيع الفاسد والباطل عند الإمام البخارى ، وعند الحنفية شكر الله مساعيهم البيوع على أربعة أنواع : الباطل ، والفاسد ، والموقوف ، والمكروه ، وقد بسط الكلام عليها وعلى الحكم الثابت بها فى هامش اللامع فى « باب إذا لم يوقت الخيار » من كتاب البيوع .

(١) وفى تقرير المكى الآخر قوله « ولم يكن له مال فكان مضطراً إلى ثمن ذلك المملوك أو كان مديونا » فعلى التقدير الأول يكون هو أى المدبر مكرهاً على نفسه فى تدبيره ، وعلى التقدير الثانى يكون مكرهاً على الغرماء حيث أخرج حقهم عن قدرتهم فأنقض النبى ﷺ تدبير المكره ولم ينفذه ، مع أنكم أيها الحنفية تقولون : إنه نافذ لا ينقض ، اه . وفى تقرير المكى قوله « فاشتراه إلخ » فأنقض النبى صلى الله تعالى عليه وسلم التدبير لأجل حاجة المالك من الدين أو الفاقة أو نحوهما ، فكيف لا ينقض التدبير لأجل حق الغير وهو البائع مع أن المشترى هناك لم يملكه أصلا ، قلنا : إنما نقول بلزوم التدبير إذا كان مطلقاً ، وما أنقضه النبى صلى الله تعالى عليه وسلم كان تدبيراً مقيداً ونحن لا نقول بلزوم التدبير المقيد ، اه .

(٢) قال العينى : فيه جواز بيع المدبر ، قيل : هو حجة على الحنفية فى منع بيع

. . . .

المدبر ، وأجابوا بأن هذا محمول على المدبر المقيد وهو يجوز بيعه إلا أن يثبتوا أنه كان مدبراً مطلقاً ولا يقدرون على ذلك ، وكونه لم يكن له مال غيره ليس علة لجواز بيعه ،لأن المذهب فيه أن يسعى فى قيمته ، وجواب آخر أنه محمول على بيع الخدمة والمنفعة لا بيع الرقبة ، لما روى الدارقطنى عن أبى جعفر أنه قال : شهدت الحديث من جابر إنما أذن فى بيع خدمته وأبو جعفر ثقة ، اه . وبسط الكلام على المسألة فى البذل وأبسط منه فى الأوجز . وفيه قال ابن رشد فى أحكام المدبر : أشهر مسألة فيها هل للمدبر أن يبيع المدبر أم لا؟ فقال مالك وأبو حنيفة وجماعة من أهل الكوفة ليس للسيد أن يبيع مدبره، وقال الشافعى وأحمد وأهل الظاهر : له أن يرجع فيبيع مدبره ، وقال الأوزاعى : لا يباع إلا من رجل يريد عتقه ، واختلف أبو حنيفة ومالك من هذه المسألة وهو إذا بيع فأعتقه المشترى ، فقال مالك : ينفذ العتق ، وقال أبو حنيفة والكوفيون بفسخ البيع سواء أعتقه المشترى أو لم يعتقه ، اه . وما حكى عن أحمد هو مشهور مذهبه ، وإلا فعنه أربع روايات كما بسط فى الأوجز ، الثانية لا يباع إلا فى الدين ، الثالثة لا يباع إلا فى الدين أو كان المدبر فقيراً ،الرابعة التفريق بين المدبر والمدبرة فلا تباع المدبرة أصلا، قال الموفق: لا نعلم هذا التفريق عن غير إمامنا ، وإنما احتاط فى رواية المنع لأن فيه إباحة فرجها مع الخلاف فى بيعها ، إلى آخر مافيه ، وأما مسلك الإمام مالك فكما فى الأوجز عن الأبى قال : الذى يرد التدبير بعد موت السيد الدين السابق على التدبير واللاحق ، وأما فى حياته فإنما يرده السابق وبه جزم الدردير ، وفيه عن البدائع روى عن عمر وعثمان وزيد بن ثابت وعبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر رضى الله عنهم مثل مذهبنا ، وهو قول جماعة من التابعين بسط أسماؤهم فى الأوجز حتى قال أبو حنيفة : لولا قول هؤلاء الأجلة لقلت بجواز بيع المدبر لما دل عليه النظر ، انتهى ملخصاً من الأوجز .

وإنما(١) لم يورد المؤلف حجة على ما ... من قوله : « حتى وهب عبداً أو باعه لم يجز » لكون المدعى متفقاً عليه عنده ، كما أقر به بقوله : « وبه قال بعض(٢) الناس » .

قوله : (يقيم ذلك الأمة) أى يضمن(٣) ... بفضل ما بين ثمنها باكرة وثيبة ،

(١) حاصل إيراد الشيخ قدس سره أن المؤلف ترجم بجزئين : الهبة والبيع، ولم يورد الحديث إلا فى الثانى ولم يذكر ما يدل على الجزء الاول ، وحاصل الجواب أن المدعى فيهما لما كان واحداً وهو فسخ التدبير والتصرف فى المدبر اكتفى بذكر أحدهما وأثبت الهبة بالقياس على البيع، ولم يتعرض أحد من الشراح للإيراد ولا للجواب مع أن الإيراد كان ظاهراً قوياً .

(٢) تقدم الكلام على قول البخارى ، قال بعض الناس فى كتاب الزكاة فى « باب الركاز » وهو أول موضع قال البخارى فيه : « قال بعض الناس » ، وتقدم هناك فى هامش اللامع أن المواضع التى قال فيها البخارى «قال بعض الناس » أربع وعشرون موضعاً ، منها فى كتاب الإكراه موضعان ، وفى كتاب الحيل أربعة عشر موضعاً ، وتقدم أيضاً أن ما هو المعروف عند الناس أنها إيرادات على الحنفية خاصة ليس بصحيح فإنه لم ينفرد الحنفية فيها بل شارك فى أكثرها غيرهم .

(٣) قال الكرمانى : قوله يفترعها بالفاء والراء والمهملة أى يقتضها الحكم بفتحتين الحاكم القاضى بموجب الافتراع ، والعذراء البكر ، وذلك أى الافتراع أى موجبه ومقتضاه بقدر قيمتها ، أى يقسط ثمنها يعنى يأخذ الحاكم من الرجل المفترع من أجل الأمة البكرية الافتراع بنسبة قيمتها ، أى ارش النقص وهو التفاوت بين كونها بكراً وثيباً (يقيم) إما بمعنى يقوم ، وإما من قامت الأمة مائة دينار إذا بلغت قيمتها ، فإن قلت : ما فائدة « ويجلد » ومعلوم أنه لا أقل من الجلد إن لم يكن رجم ، قلت : إن العقل لا يمنع العفو ، اه . كذا فى الأصل والصواب بدله لا يمنع الجلد ، قال العينى : وفائدة قوله « يجلد » دفع توهم من يظن أن الغرم يغنى عن الجلد ، ا

وإنما (١) أورد حديث سارة فيه احتجاجاً على المدعى ، فإنها حين رجعت إلى إبراهيم ، وكان الظاهر أنها استكرهت على ما طلبها الجبار لأجله ، ومع ذلك فلم يعاتبها إبراهيم ولم يعزرها ، فعلم أن المكره معذور ، وأيضاً فإن الخلوة مع الأجنبية حرام ، فلما لم يعاتبها على الخلوة معه لكونها مكرهة علم بذلك أيضاً أنه لا يلزم شيء من العتاب ولا العقاب فى الزنا أيضاً .

(باب يمين الرجل لصاحبه إلخ)

لا شك فى أن الرجل إذا تعرض للقتل إلا أن يثبت عند المكره كونه أباً لزيد أو أخاً له أو غير ذلك من القرابات والعلاقات ، وجب على زيد أن يتقول بذلك صوناً لدمه ، فأما إذا أكره عليه وقيل : لتشربن الخمر أو لتقتلن أخاك،

---

(١) قال الحافظ : قال ابن المنير : ما كان ينبغى إدخال هذا الحديث فى هذه الترجمة أصلا وليس لها مناسبة للترجمة إلا سقوط الملامة عنها فى الخلوة لكونها كانت مكرهة على ذلك،قال الكرمانى تبعاً لابن بطال : وجه إدخال هذا الحديث فى هذا الباب مع أن سارة عليها السلام كانت معصومة من كل سوء ، أنها لا ملامة عليها فى الخلوة مكرهةفكذا غيرها لو زنى بها مكرهة لاحد عليها ، اه . وقال العينى: بعد ذكر قول الكرمانى قلت:الأقرب أن يقال وجه المطابقة من حيث أنه أكره إبراهيم عليه الصلاة والسلام على إرسالها إليه اه . قلت : ليس هذا بأقرب ، بل هو أبعد،لأن الترجمة الاستكراه على الزنا ، اللهم إلا أن يقال إن الإكراه على إبراهيم عليه الصلاة والسلام على إرسالها إليه : إنما كان للزنا ، وفى تقرير المكى قوله « قام إليها » وفيه الترجمة لأنها لما خلت مع الجبار خلوة صحيحة ولم تأثم لكونها مكرهة بها فكذلك المرأة المكرهة لاحد عليها ،اه . قلت : وهذا أوجه التوجيهات عند هذا العبد الضعيف لأن قيام الجبار إليها إنما كان لإرادة الزنا فصارت مستكرهة ، لكن الله عز وجل عصمها برحمته وفضله ولأجل عفتها وكونها زوجة خليله عليه الصلاة والسلام .

فإنه لم يسمه عندنا الإقدام على شرب الخمر ، ووجه ذلك أن جواز أكل هذه المحرمات منوط بالاضطرار ولا يتحقق بما ذكر ، نعم يتحقق الاضطرار إذا أكره عليه بقتل نفسه ، وأما إذا أكره بشىء من العقود المذكورة بعده بقوله : لتبيعن هذا العبد » فقيل له : إما أن تبيع هذا أو لتقتلن أباك ، فإنه يبيعه لأن الأموال وقاية للأنفس ومبذولة فليس له أن يعرض المسلم على الهلاك وهو قريبه ، نعم يكون له خيار الفسخ بعد زوال الإكراه لكونه لم يقدم على هذا العقد بكمال رضاه ، وأما تفريقهم بين المحرم وغيره فلا يمكن الاعتراض بذلك عليهم ، لأن مدار جواز الحرام إنما هو الاضطرار لاغير ، ولا يتحقق الاضطرار بإخافته عن قتل الأجنبى [بياض(١) فى الأصل] .

---

(١) بياض فى الأصل بقدر نصف صفحة ، وما أدرى ما أراد الشيخ قدس سره تحريره ، وما تقدم من كلامه وجيز جامع للإيرادات والأجوبة كلها ، وبسط الكلام على هذا الباب فى التقارير الأخر للقطب الكنكوهى قدس سره نذكرها ههنا تكميلا للفائدة ، وتتميما لتقارير القطب الكنكوهى فى هذا الباب ، ففى تقرير اللاهورى قوله : باب يمين الرجل لصاحبه أنه أخوه إذا خاف عليه القتل وجب عندنا أن يحلف فى مثل هذه الصورة وينوى أنه أخو الإسلام ، وإن لم ينو وحلف بالله إنه أخوه فلا شىء عليه لأنه يمين غموس لكنه (*) أجيز فى هذه الصورة ، أى صورة الغموس تجب الكفارة والحنث ، لحديث « ثلاث جدهن إلخ » وقوله « وقال بعض إلخ » حاصل قول الحنفية إن قوله تبارك وتعالى « وحرم » إلى قوله « ما اضطررتم » يدل على حلة شرب الخمر وأكل الخنزير وقت اضطراره نفسه لا اضطرار أخيه ، فنقول : لا يحل لأحد شرب الخمر فى صورة : لتشربن الخمر أو لتقاتلن أباك ، وأما إذا قال المكره : لتبيعن هذا العبد أو نقتلن أباك يجب عليه أن يبيع ، لكن لا نقول إنه مضطر حتى يلزم النقض ، وكان القياس أن

(*) كذا فى الأصل ، والظاهر أن فيه تحريفاً ١٢ ز .

. . . .

لا يجوز الرد بعد زوال الإكراه ، لكنا استحسنا فى صورة قتل ذى الرحم المحرم دون غيره لأن البيع شرطه الرضاء ولم يوجد فى صورة ذى الرحم المحرم ، وأما غير المحرم فيثاب بإخلاصه وليس بدرجة أنه يجوز رد المبيع ، فهو كبيع المضطر لفقد راحلة وغيره مثلا ، اه . وقال السندى : قوله « ثم ناقض فقال إلخ » مبنى كلامهم أن الإكراه فى كل شىء على حسبه وهذا شىء يشهد به بداهة العقل ، فتخليص القاتل عن المعصية والمقتول عن القتل لا يكون إكراهاً لغيرهما على المعصية ، فإذا قال قائل : اعص الله وإلا فأعصيه أنا ، فلا ينبغى له أن يعصيه ، ولا يعد ذلك إكراها له على المعصية ، نعم يكون إكراهاً على نحو البيع والهبة إذا كان المقتول أباً ونحوه مثلا ، والحاصل أنه لا ينبغى اعتبار كل أذى إكراها فى كل شىء فمثل الكفر لا يباح لخوف لطمة بيد ، وترك الأولى يعذر فيه بذلك ، وحيث اعتبرنا الفرق يتضح كلام الحنفية والله أعلم . وفى تقرير المكى : قوله « أخوا المسلم تمامه لا يظلمه ولا يسلمه » كما يجىء فى هذه الصفحة قوله « لم يسعه » مع أنه خلاف مقتضى قوله عليه الصلاة والسلام « ولا يسلمه » قوله « ليس بمضطر » ولا يجوز أكل الميتة وشرب الخمر إلا للمضطر لقوله تعالى « إلا ما اضطررتم » لأن الاضطرار إنما يتحقق فى حق نفسه لا فى حق غيره ، قوله « يلزمه » أى ينعقد بيعه وإقراره انعقاداً لازما بحيث لا يمكن فسخه أصلا وهذا فى القياس ، وجه القياس أنه ليس بمضطر كامل وإذا لم يكن مضطراً لم يكن مكرهاً فكان بيعه وإقراره كبيع غير المكره وإقراره ، وإلى ههنا كان بيان مذهبنا فى القياس من غير تناقض ، وقوله « لكنا نستحسن » شروع فى بيان التناقض ، حاصله أن الحنفية يقولون إن بيعه وهبته منعقد انعقاد لزوم لا يمكن فسخه فى القياس ، ثم يقولون إن بيعه وهبته باطلة يعنى موقوفة ليست بلازمة ، بل سيبطل بعد الإكراه وإن لم يجزه ، والقول باللزوم تارة وبالتوقف أخرى تناقض وقلنا مسلم أن الإكراه لا يتحقق عندنا لا فى مسألة شرب الخمر وأكل الميتة ولا فى مسألة بيع العبد ، والإقرار بالدين إلا أن البيع والإقرار يجب عليه أن يفعلهما كما هو مذهبك

. . . .

أيضاً عملا بقوله عليه الصلاة والسلام «المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يسلمه» أما شرب الخمر وأكل الميتة فلا يسعه ذلك لأنهما معصية، ولا يسع له المعصية لدفع المعصية عن الغير وهو المكره، نعم لو يتحقق الإكراه يسعه ذلك إلا أن الإكراه لم يتحقق بعد، وما قلت إنه يسع له أكل الميتة وشرب الخمر كما أنه يجب عليه البيع والإقرار عملا بقوله عليه الصلاة والسلام «ولا يسلمه»، فقد غلطت لأن معنى قوله عليه الصلاة والسلام «ولا يسلمه» أي إلى الظلم، يعني يجب عليه دفع الظلم عنه والإعانة له بالمال واللسان واليد، وليس معناه أنه يجب عليه إعانته بمعصية الله تعالى، فتسويتك بين الشرب وأكل الميتة وبين البيع والإقرار مع أن الأول معصية والثاني مباح لا يساعدها العقول السليمة، وأما تناقضك بين قياسنا واستحساننا فليس بشيء، لأنهما كلاهما دليلان عندنا، لكن الاستحسان راجح على القياس، ولا يقال لمثل هذا تناقض لوجود الترجيح، ثم وجه القياس أن بيعه مثلا ينعقد لازما لعدم الإكراه، والاستحسان يقتضي أن ينعقد موقوفا لأن الإكراه في الجملة قد تحقق، ثم اعلم أن تحقق الإكراه في الجملة إنما هو حق ذي رحم محرم أما في الأجنبي فلا إكراه أصلا، فلو باع عبده في حق ذي رحم محرم ينعقد بيعه موقوفا لتحقق الإكراه في الجملة، ولو باعه في حق أجنبي ينعقد بيعه لازماً لعدم الإكراه، فلهذا قال البخاري: «وفرقوا بين كل ذي رحم محرم وبين غيره من غير كتاب ولا سنة» قلنا: السنة موجودة وهي قوله عليه الصلاة والسلام «الأقرب فالأقرب» قوله: «وقال النبي عليه الصلاة والسلام إلخ» هذا استدلال على عدم الفرق، يعني أن إبراهيم عليه الصلاة والسلام لم يفرق بين ذي رحم وبين أجنبي بل أطلق الأخت على الأجنبية مع أنها اسم لذي رحم، قلنا إطلاق الأخت على الأجنبية ههنا بطريق المجاز لا بطريق عدم الفرق». اهـ. وفي تقريره الآخر قوله «هذه أختي» ولم يقع طلاقه ولم يأثم لمكان الإكراه مع أنه قال هذا للخوف على نفسه، فكذلك إن قال للخوف

. . . .

على غيره إنه أخي وحلف عليه لم يأثم ، وبالجملة إن غرض البخارى أنه لا ينبغى للمسلم أن يفرق بين نفسه وبين أخيه المسلم ، بل عليه أن يجعلهما بمنزلة شيء واحد ، اه . وفى هامش فيض البارى تفصيل المقام بحيث ينحل به المرام أن الإكراه عندنا على نحوين ملجيء وغير ملجيء ، والإلجاء يتحقق فيما إذا خاف به على نفسه أو عضو من أعضائه فإنه يعدم الرضاء ويوجب الإلجاء ، فإن الإنسان مجبول على حفظ نفسه ، وغير الملجيء وهو الإكراه القاصر بأن لا يخاف به على نفسه ولا على تلف عضو من أعضائه كالإكراه بالضرب الشديد ، والحبس ، فإنه يعدم الرضاء ولا يوجب الإلجاء ولا يفسد الاختيار ، بخلاف النوع الأول ، وهذا النوع لا يؤثر إلا فى تصرف يحتاج فيه إلى الرضاء كالبيع ، والأول يؤثر فى الكل ، ومن ههنا علمت أن الإكراه فى شرب الخمر وأكل الميتة ليس كالإكراه فى البيع ونحوه ، فإن قال له : لتشربن الخمر أو لنقتلن أباك أو ابنك ، لم يسعه أن يشربها لأن حرمة هـــذه الأشياء ثابتة بالنص ، ولا تباح إلا عند قيام الضرورة ، وهى حالة الاضطرار كما فى المخمصة ، وهو لا يتحقق إلا بإكراه ملجيء بأن يخاف على نفسه أو عضوه ، ولو أكرهه على البيع فى الصورة المذكورة لم يلزمه لبيع استحساناً ويعتبر فى مثله الإكراه لأنه مما يحتاج إلى الرضا ، والإكراه بكلا نوعيه : الملجيء وغير الملجيء يفسد الرضاء الذى هو شرط هذه التصرفات ، وجملة الكلام أن الإكراه الملجيء يؤثر فى سائر الأنواع ، ولو أكرهه على شرب الخمر بقتل نفسه أو عضوه وسعه أن يشربها ، وإن فعله فى البيع لايلزمه ، أما فى غير الملجيء فإن تحقق فيما لا يعتمد الرضاء كشرب الخمر لم يسعه شربها ، وإن تحقق فيما يعتمد الرضاء كالبيع يعتبر به ولا يلزمه البيع فى الاستحسان كما ذكرنا ، وإن كان القياس يحكم بالتسوية بين الفصلين ، ثم إن التهديد بقتل الأب أو ذى رحم محرم يحقق الإلجاء ولو قاصراً ، فإن الإنسان حريص على القتال دونهم ومولع بصيانة

. . . .

دمائهم ولوعه بصيانة دمه ، أما إذا هدده بقتل أجنبى فإنه ليس من الإكراه فى شىء ، أما كونه واجباً فى نفسه فلا تنكره ولكنه باب آخر ، وليس كل ما يجب على الإنسان فعله يتحقق به الإلجاء ، والبخارى لما لم يدرك الفرق بين الطائفتين جعل الإكراه بقتل الأب كالإكراه بقتل الأجنبى ، وقد أدركه إمامنا أبو حنيفة رضى الله تعالى عنه فقال به ، كيف ومسائل الميراث ووجوب النفقة ونحوها تنادى بأعلى نداء على أن بين الأجنبى وذى رحم محرم بوناً بعيداً حيث يثبت الميراث لهم دون الأجنبى ، وأوجب عليه النفقة لأقاربه بخلاف الأجانب ، ونحو هذه الفروق غير قليل فى الفقه ، فكيف حكم البخارى بالتسوية بين الطائفتين مع وجود فارق بينهما من الكتاب والسنة ؟ ثم إن حفظ دم امرىء مسلم لو كان واجباً على الفور فهلا عجل النبى صلى الله تعالى عليه وسلم إلى استيفاء دم خبيب رضى الله عنه فعلم أن وجوب حفظ دم امرىء مسلم على الفور ليس بضابطة كلية ، إذا علمت هذا فاعلم أن ملخص إيراد البخارى فى هذا الباب أمران : الأول : تفريق الإمام الأعظم بين حكم الأقارب وبين الأجنبى المسلم مع قول النبى صلى الله تعالى عليه وسلم : « المسلم أخو المسلم » والثانى : تفريقه بين حكم شرب الخمر ونحو البيع ، ومن ههنا علمت أن تقرير المناقضة من البخارى إنما يتأتى على حكم الاستحسان فى باب البيع ، أما فى القياس فحكمه كحكم شرب الخمر من عدم اعتبار الإكراه فى البابين ، وإذ قد قلنا بعبرة الإكراه فى نحو البيع استحساناً فقد وافقنا البخارى فى دائرة العمل ، لأن كون القياس فيه عدم اعتباره عندنا نظر فقط ، أما ما ظهر فى العمل فهو حكم الاستحسان وقد استوينا فيه حذو المثقال بالمثقال ، فأى إيراد بعده وأى قلق ، إلى آخر ما بسط فيه ، قلت : وقد قال عز اسمه : « فهل عسيتم إن توليتم أن تفسدوا فى الأرض وتقطعوا أرحامكم » وأخرج السيوطى فى الدر الروايات فى تفسيرها ، منها ما أخرجه عن عمر رضى الله تعالى عنه فى قصة طويلة أنه قال : « وأى قطيعة أقطع من أن تباع

. . . .

أم امرىء فيكم، فكتب فى الآفاق أن لا تباع أم حر فإنها قطيعة رحم وإنه لايحل، ففيه خصيصة لنهى بيع أم الحر للقطيعة ، وبسط فى الروايات الكثيرة الدالة على تأكيد صلة الرحم وتحذير قطع الرحم ، فهذه الروايات كلها صريحة فى شدة أمر ذى الرحم المحرم فلا يكون التفريق بينه وبين الأجنبى مخالفاً للكتاب والسنة .

كتاب(١) الحيل

---

(١) قال العينى : وهو جمع حيلة وهى ما يتوصل به إلى المقصود بطريق خفى، وقال الجوهرى : الحيلة بالكسر اسم من الاحتيال ذكره فى فصل الياء، ثم قال وهو من الواو ، يقال : هو أحيل منك وأحول منك أى أكثر حيلة . وما أحيله لغة فى ما أحوله ، انتهى. والمعروف بين العلماء أن الحيل كلها محرمة عند مالك وأحمد، وجائزة عند الحنفية والشافعية ، وإلى الأول مال البخارى كما يدل عليه كتاب الحيل وأبوابه، قال الموفق : الحيل كلها محرمة غير جائزة وبه قال مالك، وأباح أبو حنيفة والشافعى بعضها كما بسط . وقد أطال ابن القيم فى إبطال الحيل بحثاً طويلا مفصلا ومع ذلك ذكر فى بحث تغير الفتوى الرابع أن يقصد بالحيلة أخذ حق أو دفع باطل ، وقسمه على ثلاثة أقسام وبسطها وذكر أمثلتها وذكر صورة الحيل فيها ، وذكر القسم الثانى أن يكون الطريق مشروعة ومايفضىإليه مشروع إلى أن قال : ويدخل فى هذا القسم التحيل على جلب المنافع وعلى دفع المضار ، وقد ألهم الله تعالى ذلك لكل حيوان ، فلأنواع الحيوانات من أنواع الحيل والمكر ما لا يهتدى إليه بنو آدم ، وليس كلامنا ولا كلام السلف فى ذم الحيل متناولا لهذا القسم ، بل العاجز من عجز منه ، والكيس من كان به أفطن وعليه أقدر ، ولاسيما فى الحرب فإنها خدعة، والعجز كل العجز ترك هذه الحيلة ، والإنسان مندوب إلى استعاذته بالله تعالى من العجز والكسل ، فالعجز عدم القدرة على الحيلة النافعة والكسل عدم الإرادة لفعلها ، فالعاجز لايستطيع الحيلة والكسلان لا يريدها ، ومن لم يحتل وقد أمكنته هذه الحيلة أضاع فرصته وفرط فى مصالحه كما قال :

إذ المرء لم يحتل وقد جد جده ٭ أضاع وقاسى أمره وهو مدبر

. . . .

وفى هذا قال بعض السلف : الامر أمران : أمر فيه حيلة فلا يعجز عنه ، وأمر لاحيلة فيه فلا يجزع منه ، انتهى. وأنت خبير : هذا منه إباحة بل تحريض على أخذ بعض الحيل ، فلا يمكن أن يقال الحيل كلها باطلة ، والحنفية والشافعية أيضاً لم يقولوا إن الحيل كلها مباحة ، وقال الحافظ : وهى عند العلماء على أقسام بحسب الحامل عليها ، فإن توصل بها بطريق مباح إلى إبطال حق أو إثبات باطل فهى حرام ، أو إلى إثبات حق أو دفع باطل فهى واجبة أو مستحبة ، وإن توصل بها بطريق مباح إلى سلامة من وقوع فى مكروه فهى مستحبة أو مباحة أو إلى ترك مندوب فهى مكروهة ، ووقع الخلاف بين الأئمة فى القسم الاول : هل يصح مطلقاً وينفذ ظاهراً وباطناً ، أو يبطل مطلقاً ، أو يصح مع الإثم ، ولمن أجازها مطلقاً أو أبطلها مطلقاً أدلة كثيرة ، فن الاول قوله تعالى « وخذ بيدك ضغثاً فاضرب به ولا تحنث » وقد عمل به صلى الله تعالى عليه وسلم فى حق الضعيف الذى زنى ، وهو من حديث أبى أمامة بن سهل فى السنن ، ومنه قوله تعالى : « ومن يتق الله يجعل له مخرجا » وفى الحيل مخارج من المضائق ومنه مشروعية الاستثناء ، فإن فيه تخليصاً من الحنث ، وكذلك الشروط كلها فإن فيها سلامة من الوقوع فى الحرج ، ومنه حديث أبى هريرة وأبى سعيد فى قصة بلال : بع الجمع بالدراهم ثم ابتع بالدراهم جنيباً ، إلى أن قال : وقد اشتهر القول بالحيل عن الحنفية لكون أبى يوسف صنف فيها كتابا ، لكن المعروف عنه وعن كثير من أئمتهم تقييد أعمالها بقصد الحق ، قال صاحب المحيط : أصل الحيل قوله تعالى : « وخذ بيدك ضغثاً » الآية ، وضابطها إن كانت للفرار من الحرام والتباعد من الإثم فحسن ، وإن كانت لإبطال حق مسلم فلا ، بل هى إثم وعدوان ، انتهى مختصراً . قلت : وترجم السرخسى فى كتابه المبسوط كتاب الحيل مستقلا وقال فيه : اختلف الناس فى كتاب الحيل إنه من تصنيف محمد رحمه الله تعالى أم لا ؟ كان أبو سليمان الجوزجانى ينكر ذلك ، أما أبو حفص رحمه الله تعالى كان يقول : هو من تصنيف محمد وكان يروى عنه ذلك وهو الأصح ، فإن

« قوله : (فى الإيمان) بكسر الهمزة (١) قدمه لكونه أصل العبادات .

الحيل فى الأحكام المخرجة عن الإمام جائزة عند جميع العلماء ، وإنما كره ذلك بعض المتعسفين لحيلهم وقلة تأملهم فى الكتاب والسنة ، ثم بسط فى دلائل جواز الحيل من قوله تعالى « خذ بيدك ضغثاً » الآية ، وقوله تعالى : « كذلك كدنا ليوسف » وفى قوله تعالى حكاية عن موسى : « ستجدنى إن شاء الله صابراً » وقوله تعالى : « لا تقولن لشىء إنى فاعل ذلك غداً إلا أن يشاء الله » ومن السنة فما روى أن رسول الله ﷺ قال يوم الأحزاب لعروة بن مسعود فى شأن بنى قريظة : « فلعلنا أمرناهم بذلك » فلما قال له عمر فى ذلك قال عليه الصلاة والسلام : « الحرب خدعة » وكان ذلك منه اكتساب حيلة ومخرج من الإثم بتقييد الكلام بلعل ، ولما أتاه رجل وأخبره أنه حلف بطلاق امرأته ثلاثاً أن لا يكلم أخاه قال له طلقها واحدة ، فإذا انقضت عدتها فكلم أخاك ثم تزوجها وهذا تعليم الحيلة ، والآثار فيه كثيرة إلى أن قال : فمن كره الحيل فى الأحكام فإنما يكره فى الحقيقة أحكام الشرع ، وإنما يقع مثل هذه الأشياء من قلة التأمل ، فالحاصل أن ما يتخلص به الرجل من الحرام أو يتوصل به الحلال من الحيل فهو حسن وإنما يكره ذلك أن يحتال فى حق الرجل حتى يبطله ، أو فى باطل حتى يموهه ، أو فى حق حتى يدخل فيه شبهة ، فما كان على هذا السبيل فهو مكروه ، وما كان على السبيل الذى قلنا أولا فلا بأس به ، إلى آخر ما بسطه ، قال الراغب : الحيلة والحويلة ما يتوصل به إلى حالة ما فى خفية ، وأكثر استعمالها فيما فى تعاطيه خبث ، وقد تستعمل فيما فيه حكمة ، ولهذا قيل فى وصف الله عز وجل « وهو شديد المحال » أى الوصول فى خفية من الناس إلى ما فيه حكمة ، وعلى هذا النحو وصف بالمكر والكيد لا على وجه المذموم ، تعالى الله عن القبيح ، اهـ .

---

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره من كونه بكسر الهمزة هو الأوجه عندى لتقدمه على الصلاة ، وهو الظاهر من تقرير المكى إذ قال : الحيلة جعل المباح له وسيلة

(باب فى الصلاة)

والحيلة تؤخذ(١) من صورة المسألة بأن رجلا حلف بطلاق امرأته فقال :

لتحصيل المقصود ، فإن كان التحصيل حقه أو لإحياء حق المسلم أو لدفع الظلم عنه لجائز ، وإن كان لإبطال حق المسلم أو لإلقائه فى المهلكة فلا يجوز ، ثم الحيلة إما أن يكون فى الإيمان أو فى الصلاة أو فى الزكاة ، والأولى بينها بقوله «فى الإيمان» ، والثانية بقوله « باب فى الصلاة » والثالثة بينها بقوله « باب فى الزكاة » اه . وضبطه القسطلانى بفتح الهمزة هو مؤدى كلام الشراح ، فهم إذ جعلوه جمع يمين ، ويؤيدهم ضمير التأنيث فى قوله « الإيمان وغيرها » والأوجه عندى الأول لذكره فيه حديث الأعمال بالنيات لأن المعروف أن الحديث ورد فى مهاجر أم قيس إذ جعل الهجرة حيلة لنكاحها وهو ظاهر واضح ، وأما على صورة كونه جمع يمين فيكون إثبات الترجمة مما يظهر من كلام الحافظ إذ قال : واستدل به لمن قال كالمالكية : اليمين على نية المحلوف له ولا تنفعه التورية ، وعكسه غيرهم إلى آخر ما بسط من الاختلاف، فى أن المعتبر نية الحالف أو المستحلف ، وفى تقرير المكى : قوله « وإن لكل امرىء ما نوى » قال البخارى : هذا ومع هذا يعترض على إمامنا مع أنه يحمل الحيلة على وفق النية فى الخير والشر ، والدليل على جواز الحيلة فى نفسها ما روى أن النبى عليه الصلاة والسلام أخذ الحد بالشمراخ وهو حيلة فى إسقاط الحد بالسوط للمصلحة ، اه : قلت وتقدم قريباً فى « باب الإكراه » قول إبراهيم عليه الصلاة والسلام لزوجته : هذه أختى ، وأخذ به البخارى أيضاً .

(١) وقريب منـــه ما فى تقرير اللاهورى إذ قال : قوله « إذا أحدث » فيه تعريض لما أجازت الحنفية أنه إذا حلف أحد لا يسلم فى هذه الصلاة فله أن يفعل فعلا بعد القعدة الأخيرة قبل السلام ، أو يقهقه أو يحدث حدثاً آخر عمداً ، اه . وفى تقرير المكى : قوله « لا يقبل الله صلاة أحدكم » وجه مطابقة

امرأته كذا إذا سلم من ظهر اليوم ، أو إن سلم من فريضة ظهر هذا اليوم ، فاحتاج إلى أن لا تطلق امرأته فإن الحيلة فى مثل ذلك أنه لا يخرج من صلاته بلفظ السلام بل يخرج بشيء مما سواه من الكلام والحدث وغير ذلك ، فإنه إذا قضى بعد ذلك

الحديث بكتاب الحيل أن إمامنا أبا حنيفة قال فى رجل طلق امرأته وقال لها : إن سلمت لصلاة الظهر مثلا بقولى السلام عليكم ورحمة الله فأنت طالق ، ثم اضطر إلى أن لا يقع طلاقه جاز له أن يحتال بأن يحدث فى القعدة الأخيرة بعد التشهد من غير أن يتلفظ بقوله « السلام عليكم » فيخرج عن الصلاة ولا يقع طلاقه وتكون صلاته جائزة أيضاً ، إلا أنه يجب عليه أن يعيد صلاته لترك الواجب وهو لفظ السلام ، فقال البخارى : إن من أحدث فى الصلاة لا يقبل صلاته فكيف تجوز هذه الحيلة مع عدم جواز الصلاة؟ قلنا : الإحداث بعد التشهد لا يعد فى الصلاة. اه. ما أفاده الشيخ قدس سره فى تقاريره من تصوير المسألة أقرب إلى كتاب الحيل وأنسب من وجوه ذكرها الشراح فى شروحهم ، لخصها القسطلانى إذ قال : وجه تعلق الحديث بالترجمة قيل لأنه قصد الرد على الحنفية حيث صححوا صلاة من أحدث فى الجلسة الأخيرة وقالوا إن التحلل يحصل بكل ما يضاد الصلاة وهم متحيلون فى صحة الصلاة مع وجود الحدث ، ووجه الرد أنه محدث فى صلاته فلا تصح ، لأن التحلل منها ركن فيها ، لكن انفصل الحنفية عن ذلك بأن السلام واجب لا ركن ، فإن سبقه الحدث بعد التشهد توضأ وسلم ، وإن تعمده فالعمد قاطع ، وإذا وجد القطع انتهت الصلاة لكون السلام ليس ركناً ، وقال ابن بطال : فيه رد على أبى حنيفة فى قوله : إن المحدث فى صلاته يتوضأ ويبنى ، ووافقه ابن أبى ليلى ، قال الحافظ : وللشافعى قول وافق فيه أبا حنيفة ، قال القسطلانى : وقال مالك والشافعى يستأنف الصلاة ، واحتجا بهذا الحديث ، وتعقبه فى المصابيح ، فقال : وفى الاحتجاج نظر ، وذلك لأن الغاية تقتضى ثبوت القبول بعدها، ولا شك أن ما تقدم قبلها من المحدث صلاة وقعت بوجه مشروع ، وقبولها مشروط بدوام

وسلم فيه لا يكون حانثاً ، لأن الصلاة الثانية ليست فريضة الظهر وإنما هي مكملة له(*) وقد سقطت عنه فريضته بأول صلاته ، وما ذكره من الرواية لا يضرنا شيئاً فإنا لم نقل بجواز الصلاة من غير طهارة حتى يلزم عليه ما ألزم ، وإنما قلنا ما قلنا بناء على أن صلاته قد تمت[1] بعد قعوده قدر التشهد ، فما فعل من الأحداث أو التكلم لم يقع فى خلال صلاته حتى يلزم أنه صلى وهو محدث ، بل كان عين هذا الفعل خروجاً من حرمة الصلاة .

الطهارة إلى حين إتمامها ، أو بتجديد الطهارة عند وقوع الحدث فى أثنائها وإتمامها بعد ذلك فيقبل حينئذ ما تقدم من الصلاة قبل الحدث وما وقع بعدها مما يكملها ، والحديث منطبق على هذا ، وليس فيه ما يدفعه فكيف يكون رداً على أبى حنيفة فتأمله ، اه . وقال العينى : قال ابن بطال : فيه رد على من قال : إن من أحدث فى القعدة الأخيرة أن صلاته صحيحة ، قال العينى : لا مطابقة بين الحديث والترجمة أصلا فإنه لا يدل أصلا على شىء من الحيل ، وقول الكرمانى : فهم متحيلون فى صحة الصلاة مع وجود الحدث كلام مردود غير مقبول أصلا لأن الحنفية ما صححوا صلاة من أحدث فى القعدة الأخيرة بالحيلة وما للحيلة دخل أصلا فى هذا بل حكموا بذلك بقوله ﷺ لابن مسعود : « إذا قلت هذا أو فعلت هذا فقد تمت صلاتك » رواه أبو داود فى سننه ، وأحمد فى مسنده ، وابن حبان فى صحيحه ، إلى آخر ما بسطه .

(١) وهذا مبنى على مسألة شهيرة خلافية بسطت فى الأوجز : من أن السلام واجب عند الحنفية ليس بفرض ، وقالت الأئمة الثلاثة : فرض لا يقوم غيره مقامه ، وتقدم مستدل الحنفية فى ذلك فى كلام العينى من قوله ﷺ : « إذا قلت هذا أو فعلت » الحديث ، وغير ذلك من الروايات التى ذكرت فى الأوجز .

(*) كذا فى الأصل والظاهر لها ١٢ ز .

(باب فی الزکاة[1])

وحاصل إيراده الرواية الأولى أن الشرع أكد فى أمر الزكاة دفعاً للضرر عن الفقراء ، فلم يجوز جمع المتفرق ولا تفريق المجتمع لما يلزم فيهما من تقليل الصدقة ، فما بال من جوز الحيلة فى دفع الزكاة ؟ قلنا : الرواية إنما دلت على التأكد فى بابها بعد ما وجبت وأما قبل الوجوب فلا تعرض فى الرواية ، وأكثر ما ذكر ههنا امتناع عن الوجوب لا دفعه بعد وجوب ، ولئن كان كذلك لجملة الأمر فيه أنه لا ضرر فيه إذا كانت نيته غير (٢) فاسدة « والله يعلم المفسد من المصلح » ولئن كانت نيته متضمنة لخبث وشرارة فإنه يؤاخذ على نيته تلك لا على منعه الزكاة وتركه فريضة من أركان الإسلام ، ونحن لا ننكر ذلك منه فنقول : إنه يؤاخذ لو قصد غير الإصلاح والخير .

---

(١) قال صاحب الفيض فى مبدأ كتاب الحيل : واعلم أن البخارى لم يفرق بين جواز الحيلة ونفاذها فكل ما كان يرد على القول بالجواز أورده على القول بالنفاذ مع فرق جلى بين الأمرين ، فرب شىء لا يكون فعله جائزاً عند الشرع فإن تجاسر عليه أحد يعتبر لا محالة ، ألا ترى أن الطلاق فى زمن الحيض محظور ، مع ذلك لو طلقها فيه وقع ونفذ ، إلى آخر ما بسط .

(٢) وفى تقرير المكى قوله : « فلا شىء عليه » أى فلا زكاة عليه ، ولعل عدم وجوب الزكاة مذهب البخارى أيضاً لأن حولان الحول كيف لا يكون شرطاً عنده ؟ إلا أنه يشنع إظهار هذه الحيلة وتعليمها للناس لأن الفرار عن الزكاة أمر شنيع ، قلنا : الفرار عن وجوب الزكاة إن كان للبخل واتباع هوى النفس فنحن أيضا نشنع هذه الحيلة وتعليمها وإن كان لأمر أهم حسن بأن يفترض على رجل حج وكان عنده نصاب تم عليه الحول إلا يوماً وكان النصاب بحيث لو أدى عنه الزكاة لا يفى بحجه ، أو كان عند رجل نصاب قد تم عليه الحول إلا يوماً وكان له حاجة إلى التزويج أيضاً وكان النصاب بحيث لو أدى عنه زكاته لا يفى بتزويجه لجاز له أن يحتال فيهلك

قوله : (أهلكها متعمداً) هذا ذهول منه وغفلة عن مذهب (١) الإمام فإنه لم يقل بسقوط الزكاة بعد الوجوب وإن أهلك الأموال متعمداً ، نعم يسقط عنه الزكاة إذا هلكت ، ويمكن أن يكون مراده إهلاكها قبيل الوجوب فإنه لا يجب عليه شيء إذا أهلكها قبيل تمام السنة ولو بيوم ، وأنت تعلم أنه لا يتوجه بذلك

بعض ذلك النصاب فراراً عن الزكاة فيتصدق به ، فمثل هذه الحيلة جائزة لا بأس بتعليمها الناس ، اه .

(١) وفي تقرير المكي قوله : « إبل إلخ » المراد بالإبل : الإبل السائمة ، لكنها لو بيعت بجنسها لا تسقط الزكاة عندنا ، لعل سقوط الزكاة مذهب الشافعي ، فقوله : «مثلها» لعله اعتراض على الشافعي ، أما إبل التجارة ففيها تجب الزكاة عندنا وإن بيعت بغير جنسها لأن الاعتبار فيها للمالية ويعتبر حولان الحول على المالية ، انتهى . وفي تقرير اللاهوري قوله : « بعض الناس » المراد منه غير الحنفية فإن مذهبهم أنه إن أهلكها بعد تمام الحول يجب عليه ، وإن هلك فلا ، وإن كان مراد البخاري أنه أهلكها بعد تمامية الحول فيمكن التعريض عليهم ، إلى آخر ما بسط فيه ، وفي الهداية: إن هلك المال بعد وجوب الزكاة سقطت الزكاة ، وبه قال الثوري وأحمد ، وقال الشافعي : يضمن إذا هلك بعد التمكن من الأداء لأن الواجب في الذمة فصار كصدقة الفطر ، ولأنه منعه بعد الطلب فصار كالاستهلاك ، ولنا أن الواجب جزء من النصاب تحقيقاً للتيسير فيسقط بهلاك محله ، وفي الاستهلاك وجه التعدي ، وفي هلاك البعض يسقط بقدره ، انتهى مختصراً بزيادة من الهامش . وفي القسطلاني تحت قوله « فإن أهلكها متعمداً إلخ » وهذا يقتضي على اصطلاح المؤلف بإرادة الحنفية اختصاصهم بذلك لكن الشافعي وغيره يقولون ذلك أيضاً ، وأجيب بأن الشافعي وغيره وإن قالوا لا زكاة عليه لا يقولون لا شيء عليه لأنهم يلومونه على هذه النية ، لكن قال البرماوي إنما يلام إذا كان حراماً ولكن هو مكروه ، وقال مالك : من فوت من ماله شيئاً ينوي به الفرار من الزكاة قبل الحول بشهر أو نحوه لزمته الزكاة

إيراد لما ذكرنا قبيل هذا ، ولا يبعد (١) أن يقال مراده بالإهلاك تبديل نصاب بنصاب بيعاً أو هبة إلى غير ذلك من التصرفات الجائزة المخرجة لنصابه من وجوب الزكاة عليه فإنها لا تجب عليه ما لم يتم عليه الحول ، فإذا قارب التمام عوضه بنصاب آخر ، ولم تكن نيته عند تحصيل هذا النصاب الأول أنه يحصلها للتجارة حتى يتعلق وجوب الزكاة بالمالية فلا بد من حولان حول ثان فعبر عنه بالإهلاك ، ولكنه لا يفيده هذه الحيلة إلا إذا بدل النصاب قبل تمام السنة ، بخلاف ما إذا وهبه لآخر فلم يبق عنده منه شيء فإنه إذا فعل ذلك سقطت عنه الزكاة بعد وجوبها .

قوله : (وهو يقول إن زكى (٢) إبله قبل إلخ) كأنه استنبط من هذين الجزئين تهافتاً بين كلامهم وتخالفاً فإنه دله جواز تقديم الزكاة على حولان الحول على أنها

عند الحول لقوله ﷺ : « خشية الصدقة » انتهى . وفي شرح المهذب قال الشافعي والأصحاب : إذا باع فراراً قبل انقضاء الحول فلا زكاة عندنا ، وبه قال أبو حنيفة وأصحابه وداود وغيرهم ، وقال مالك وأحمد وإسحق إذا أتلف بعض النصاب قبل الحول أو باعه فراراً لزمته الزكاة ، اهـ .

(١) وفي تقرير اللاهوري قوله « بعض الناس فباعها بإبل مثلها إلخ » اعلم أن مذهب الحنفية أنه إن باع عشرين إبلا بإبل مثلها أو بغنم أو ببقر أو بدراهم قبل تمامية الحول بيوم أو أكثر فينظر إلى المال الذي أخذ بدل عشرين إبلا ، إن كان نصاباً فيؤخذ منه الزكاة بعد مرور يوم بقي من الحول الأول ، وإن لم يكن نصاباً فهو من قبيل الإهلاك قبل الوجوب فلا تجب الزكاة ، وإن كان له إبل عشرون فباع عشرة بمقابلة خمسة عشرة بقرة فإن كان مال تجارة فتجب الزكاة باعتبار القيمة بعد اليوم ، وعند الشافعي لا تجب الزكاة في الصورة الأولى فهذا تعريض عليه لا على الحنفية ، اهـ .

(٢) وفي تقرير اللاهوري قوله « وإن زكى إلخ » يعني منه أنه لو لم تجب

واجبة قبل الحولان ، إذ لو لم تكن واجبة لما أجزى عنها تقديمها ، ومع ذلك فقد جوزوا أن يحتال فى دفعه والوجه ظاهر لمن مارس كتب أهل هذا الشأن فإنهم رضى الله عنهم مهرة علوم الحديث والقرآن ، أوفاهم الله حظهم من التفقه والتدبر فى مظان البيان ، فإن سبب (١) الوجوب لما كان هو المال جاز تعجيل أداءه

الزكاة قبل حولان فكيف يجوز الأداء، فالجواب أن حولان الحول شرط، وحصول النصاب سبب ، كما أن البيت سبب والاستطاعة شرط ، فمن أدى الحج قبل حصول المال فلا يجب عليه الحج ثانياً بعد حصول المال ، فكذلك ههنا ، اه . قلت: وكذلك معية المحرم شرط لحج المرأة ، فإن حجت بدونه أجزأ عنها ، وفى تقرير المكى قوله « جازت عنه » وذلك لأن النصاب سبب الوجوب وحولان الحول شرط له ، ومجموعهما علة له ولوجوب الأداء ، فالسبب المحض وإن كان لا يفيد نفس الوجوب لكنه يكفى لجواز الأداء ، قوله « وكذلك » يعنى وكذلك إن أتلفها بعد حولان الحول فمات ولم يوص بإخراج الزكاة عن ماله فلا زكاة على الورثة فى ماله إلا أن يؤدوها عنه بطريق الإحسان فيجوز إن شاء الله تعالى ، وذلك لأن الزكاة فعل وهو على ذمته ، يعنى الوجوب على الذمة لا على المال، فإذا مات ولم يأخذ نائباً عن نفسه فى ذلك الفعل لينتقل فعله إليه مضى الذمة والفعل ، أما إذا أوصى فحينئذ يجب أن يخرج الزكاة من ثلثه ، اه . وفى حاشية المصرية عن شيخ الإسلام : يعنى أن بعض الناس ناقض نفسه فى ذلك: حيث قال أولاً أنه لا شيء عليه فيما أزاله عن ملكه قبل الحول ، ثم قال ثانياً إن زكى إبله قبل أن يحول الحول بيوم أو سنة جازت عنه ، أى فإذا جازت عنه قبل الحول فكيف يسقط عنه قبله ، ورد التناقض بأن الحنفية لا يوجب الزكاة إلا بتمام الحول ، ويجعل من قدمها كمن قدم ديناً مؤجلا، اه . قلت: وسبق إلى هذا الجواب ابن بطال كما حكاه عنه الحافظ فى الفتح .

(١) قال صاحب الفيض: ههنا ثلاث إيرادات من المصنف على الحنفية بثلاث عبارات ، فإن شئت قلت إنها واحد ، وإن شئت اعتبرتها ثلاثاً ، ثم المصنف

بحسب انعقاد سببه ، وإن لم يتوجه إليه الخطاب بحسب وجوب الأداء ، إلا أن هؤلاء الكرام لما لم يكن لهم دؤوب (*) فى تلك المجارى عد هذه التدقيقات تهافتاً وخلافاً بحسب ما أدى نظرهم إليه وهم فى كل معذورون ولنوازل كرامات الكريم سبحانه أحرياء محقوقون .

قوله : (استفتى سعد بن إلخ) لعله قصد [1] بإيراد هذه الرواية أن دين الله

أضاف قيد الفرار والاحتيال تفخيما وتقبيحاً ، فالإيراد الأول على صورة الإهلاك أو الهبة وذلك هو الثانى ، بيد أنه مفروض فى البيع مع ذكر المناقضة بين التخفيف فى أمر الزكاة بإسقاطها من تلك الحيل وبين التشديد فيه بأدائها قبل الحول ، ولا فرق فى الأول والثالث إلا بتغاير الصور ، فإن الأول مفروض فى عشرين ومائة بعير ، والثالث فى عشرين إبلا ، والنوع واحد ، وبالجملة لم يقصد به المصنف إلا تكثير العدد لا غير ، قلنا : أما كون تلك الحيل وبالا ونكالا لصاحبها فلا ننكره أيضاً كما قلنا عن أئمتنا ، وأما أنها لا حكم لها وإن فعلها أحد ففيه نظر قوى ، فإن من الناس من هو فاعلها لا محالة لسوء طباعه ، فلا بد لنا أن نذكر لها أحكاماً ثبتت عندنا من قواعد الشرع مع قطع النظر عن حكمها عند الله تبارك تعالى من الإثم وغيره ، فإذا أهلك أحد جميع نصابه فما لنا أن لا نقول بسقوط الزكاة عنه ، كيف وإنها قطعة من المال أوجبت عليه حقاً للفقراء ، فإذا عدم المال فقد عدم محل وجوب الزكاة ، ففى ماذا تجب ؟ ولذا قلنا بسقوطها ، وأما أداؤها قبل الحول فلوجود النصاب وهو سبب نفس الوجوب ، فلم نقل بأدائها إلا بعد تحقق السبب ، والأداء بعد تحقق السبب معهود عند الشرع ، فلا بعد فيه ، اه .

(١) قال العينى : مطابقته للترجمة تظهر بتعسف من كلام المهلب حيث قال : فى هذا الحديث حجة على أن الزكاة لا تسقط بالحيلة ولا بالموت ، لأن النذر لما لم يسقط بالموت والزكاة أوكد منه فلا تسقط ، قال العينى : فيه نظر لا يخفى ،

(*) جد وادب ١٢ قاموس .

أحق بالأداء ، ولم يسقط النذر بالموت فكذلك لا تسقط الزكاة بهلاك ، فلما لم يصر ديناً بعد حتى يكون أحق بالأداء ، وأيضاً فإن الحيلة مأخوذة من صاحب الشرع فلا يضرنا خلاف أحد من أفراد الأمة إذا لم يخالف الكتاب ولا السنة .

(باب[1] بغير ترجمة)

أما الحديث فإنه لا يدل على حكم الزكاة لا بالسقوط ولا بعدم السقوط ، وأما قياس عدم سقوط النذر بالموت فقياس غير صحيح لأن النذر حق معين واحد ، والزكاة حق الله وحق الفقراء ، فمن أين الجامع بينهما ؟ ومع هذا فهذا الحديث والحديثان اللذان قبله لا تطابق الترجمة إذا حققت النظر فيه وأنهما بمعزل عنها ، اه .

(۱) هكذا فى متون النسخ الهندية بدون الترجمة ، وفى نسخة الحاشية « باب الحيلة فى النكاح » ولم يتعرض لذلك الشيخ قدس سره ، وزدته لوجهين : أحدهما أن الترجمة على نسخة الحاشية مكررة لأنه سيأتى قريباً باب فى النكاح ، وثانيهما أنه تعرض لذلك الباب فى تقريرى للاهورى والمكى أما على كون الباب بلا ترجمة فيكون تعلقه بما سبق من أنه باب من أبواب الحيلة، لكن يرد عليه أيضاً الوارد فيه فروع النكاح وسيأتى باب النكاح قريباً، فكان ينبغى للمؤلف أن يذكر هذه الروايات فيه ، وأما على نسخة الحاشية فكلا البابين متعلقان بالنكاح نصاً ، والأوجه عند هذا العبد الضعيف أن الترجمتين من الأصل الثانى والعشرين من أصول التراجم ، والغرض من الترجمة الأولى الحيلة فى إسقاط المهر كما تدل عليه الروايات الواردة فى الباب ، والغرض من الترجمة الآتية الحيلة فى إثبات النكاح بشهادة الزور كما جزم الشراح بهذا الغرض فى الترجمة الآتية ، وقال العينى فى الباب الأول : أى هذا باب فى بيان ترك الحيلة فى النكاح ، وقال بعد ذكر الحديث : لا مطابقة أصلا بين الترجمة والحديث حتى قيل إن إدخال البخارى الشغار فى باب الحيلة فى النكاح مشكل، لأن القائل بالجواز يبطل الشغار ويوجب مهر المثل ، اه . وقال الحافظ : قال ابن المنير إدخال البخارى الشغار فى باب الحيل مع أن القائل بالجواز يبطل الشغار ويوجب

. . . .

مهرالمثل مشكل، ويمكن أن يقال إنه أخذه مما نقل أن العرب كانت تأنف من التلفظ بالنكاح من جانب المرأة فرجعوا إلى التلفظ فى الشغار لوجود المساواة التى تدفع الأنفة فمحا الشرع رسم الجاهلية ، فلو صححنا النكاح بلفظ الشغار وأوجبنا مهر المثل أبقينا غرض الجاهلية بهذه الحيلة، قال الحافظ: فيه نظر لأن الذى نقله عن العرب لاأصل له لأن الشغار فى العرب بالنسبة إلى غيره قليل . وقضية ما ذكره أن تكون أنكحتهم كلها كانت شغاراً لوجود الأنفة فى جميعهم . والذى يظهر لى أن الحيلة فى الشغار تتصور فى موسر أراد تزويج بنت فقير ومنع أو اشتط فى المهر فخدعه بأن قال له: زوجنيها وأنا أزوجك بنتى ، فرغب الفقير فى ذلك لسهولة ذلك عليه . فلما وقع العقد على ذلك وقيل له إن العقد يصح ويلزم لكل منهما مهر المثل ، فإنه يندم ، إذ لا قدرة له على مهر المثل بنت الموسر ، وحصل للموسر مقصوده بالتزويج لسهولة مهر المثل عليه ، فإذا أبطل الشغار من أصله بطلت هذه الحيل .

ثم قال القسطلانى قوله (وقال بعض الناس) أى الإمام أبو حنيفة رحمه الله تعالى (إن احتال حتى تزوج على الشغار فهو) أى العقد (جائز والشرط باطل) فيجب لكل واحد منهما مهر مثلهما ، وقال ابن بطال: قال أبو حنيفة: نكاح الشغار منعقد ويصلح بصداق المثل وكل نكاح فساده من أجل صداقه لايفسخ عنده وينصلح بمهر المثل، وقال الأئمة الثلاثة: النكاح باطل بظاهر الحديث (وقال) أى أبو حنيفة (فى المتعة) وهى أن يتزوجها بشرط أن يتمتع بها أياماً ثم يخلى سبيلها (النكاح فاسد الشرط باطل) وهذا مبنى على قاعدة السادة الحنفية، وهى أن مالم يشرع بأصله ووصفه طل، وما شرع بأصله دون وصفه فاسد، فالنكاح مشروع بأصله وجعل البضع صداقا سف فيه، فيفسد الصداق ويصح النكاح بخلاف المتعة فإنها لما ثبت أنها منسوخة صارت مشروعة بأصلها (وقال بعضهم) أى بعض الحنفية (المتعة والشغار) كل منهما

. . . .

(جائز والشرط باطل) فى كل منهما ، قال الحافظ ابن حجر : كأنه يشير إلى ما نقل عن زفر بأنه أجاز المؤقت وألغى الشرط لأنه فاسد ، والنكاح لا يبطل بالشروط الفاسدة ، وتعقبه العينى بأن مذهب زفر ليس كذلك ، بل عنده أن صورته أن يتزوج امرأة إلى مدة معلومة ، فالنكاح صحيح واشتراط المدة باطل ، قال : وعند أبى حنيفة وصاحبيه النكاح باطل ، اه . وفى تقرير اللاهورى قوله « والشرط باطل » لنا أنه ثبت أن رجلا نكح بشرط عدم المهر ثم مات ، فجاؤا إلى ابن مسعود فقضى بجواز النكاح وإعطاء مهر المثل ، فالشغار هو أيضاً مثله فبطل الشغار ويجوز النكاح ونوجب مهر المثل ، وفى المتعة النكاح فاسد ، وليس هذا مذهبنا بل نقول إنها باطل ، ولعله مذهب أحد من الحنفية فإن عنده المتعة حرام لكن يثبت به النسب كما يثبت عنده نسب من نكح بأمه ، وقال بعضهم : المتعة جائز والشرط باطل ، المراد منه زفر رحمه الله قال : إنه إن تمتع بلفظ المتعة فهو باطل وإن نكح نكاحا مؤقتا فهو وإن كان فى معنى المتعة لكن ينعقد النكاح ويبطل الشرط ، وهذا الفرق كما أنه فرق الشافعى رحمه الله بين : خالعتك ، وأنت طالق على مال كذا مع اتحاد المقصود ، اه . وفى تقرير المكى قوله « والشرط باطل » لأن الشغار قيد للنكاح ، يقال نكاح الشغار ونكاح المتعة ، فالنهى يرجع إلى القيد لا إلى المقيد ، أما المتعة فمنسوخة برأسها ، قوله « فاسد » قال قدس سره : ظن البخارى أن الفساد ههنا ماهو مقابل للبطلان كما هو مذهبنا فى البيع الفاسد والباطل مع أن المتعة ليست بفاسدة بهذا المعنى بل هى باطلة ، ولم يفهم أنه لا فرق عندنا بين الفاسد والباطل فى النكاح ، وقال بعضهم وهو زفر رحمه الله : المتعة والشغار جائز ، المراد بالمتعة النكاح المؤقت إنما أجاز زفر النكاح المؤقت قياساً على الشغار وإنما المنسوخ هو النكاح المتعة فقط ، وقال علماؤنا الثلاثة : النكاح المؤقت باطل كالمتعة

(باب فى النكاح)

ودلالة الروايات على ما قصده المؤلف أظهر من أن يخفى حيث يعلم منها بأسرها أن المرأة هى التى إذا أذنت فى إنكاحها جاز وإلا لم يجز ، فكيف يجوز لأحد أن يقيم عليها البينة وهى غير راضية فكيف بأن تأذن ، والجواب مشهور والحجة(١)

إذ لا فرق بينهما إلا فى اللفظ والاعتبار للمعانى لا للألفاظ كما هى قاعدة عندهم فالمتعة والنكاح المؤقت واحد عندهم، بخلاف الشغار لأنه ليس فى معنى المتعة ، اهـ. وفى تقريره الآخر قوله « النكاح فاسد » أى باطل مع أنه لا فرق بين المتعة والشغار فى النهى ، فما وجه الفرق حيث أجزتم الشغار دون المتعة ؟ قوله « جائز » وهذا مخالف لكلا النهيين ، قوله « وقال بعضهم النكاح إلخ » يعنى أنهم اختلط الأمر عليهم فاختلفوا فيما بينهم أيضاً ، اهـ.

(١) والأصل أن ذلك مبنى على مسألة خلافية شهيرة وهى أن قضاء القاضى نافذ عندنا الحنفية ظاهراً وباطناً خلافاً للجمهور ، وقد تقدم البسط فى ذلك فى هامش اللامع فى « باب من أقام البينة بعد اليمين » فى كتاب الشهادات ، والحجة الصريحة فى « باب النكاح » ما فى الأوجز تحت قوله ﷺ المذكور قبل : « إنما أقطع له قطعة من النار » قال الزرقانى : فيه دلالة قوية لمذهب الأئمة الثلاثة ، والجمهور أن الحكم فيما باطن الأمر فيه بخلاف الظاهر لا يحل الحرام ولا عكسه ، فإذا شهد شاهدا زور لإنسان بمال فحكم به القاضى لظاهر العدالة لم يحل له ذلك المال ، وقال أبو حنيفة يحل الحرام فى العقود كنكاح وطلاق وبيع وشراء ، فإذا ادعت امرأة على رجل أنه تزوجها وأقامت شاهدى زور حل له وطؤها ، أو ادعاه الرجل وهى تجحده ، اهـ. وفى المحلى : احتج له بعضهم بما جاء عن على رضى الله تعالى عنه أن رجلا خطب امرأة فأبت فادعى أنه تزوجها وأقام شاهدين فقالت المرأة : إنهما شهدا بالزور فزوجنى أنت منه ، فقال : شاهداك زوجاك ، وأمضى عليهما

قوله تعالى : « إن الحكم إلا لله » والقضاة نواب السلطان والسلطان ظل الله فى الأرضين .

قوله : (فدخل على حفصة) والمشهور فى (١) الروايات أنها زينب ، ولعل

النكاح ، وتعقب بأنه لم يثبت ، واحتج من حيث النظر بأن الحاكم حجة شرعية فيماله ولاية الإنشاء فيه ، فيجعل إنشاء تحرزاً عن الحرام والحديث فى المال ، اه . يعنى أن حديث الباب ليس بوارد على الحنفية ، فإنه وارد فى الأموال دون العقود ، والحنفية قالوا بنفاذه فى الإنشاءات والعقود ، قلت : وآثر على ذكره محمد فى الأصل بلاغا ، انتهى ما فى الأوجز . وقد اتفقوا فى التفريق ظاهراً وباطناً فى اللعان والعنين والمفقود ، وقد قال عليه الصلاة والسلام فى اللعان : « الله يعلم أن أحدكما كاذب » ومع ذلك قضى بالتفريق ، وفى تقرير المكى قوله « فلا بأس أن يطأها لأن بقضاء القاضى إنشاء العقد الجديد » والقاضى يملك هذا الجبر لدفع الفساد وإن لم ترض به المرأة ، أما الشهود فضرورى عندنا فى هذا العقد ، وقال البخارى : هذا إثبات العقد الماضى والكاذب وإنفاذه بالحجة وليس بإنشاء العقد فينفذ ظاهراً لا باطناً فلا يجوز له أن يطأها ولا يخفى ما فيه من الإفضاء إلى الفساد ، اه . ثم لا يذهب عليك أن الإمام البخارى كرر مسألة النكاح أيضاً كمسألة الزكاة سابقاً زيادة للتشنيع على الحنفية وإظهاراً للغيظ عليهم رحمه الله رحمة واسعة .

(١) قال القسطلانى فى التفسير : وقد اختلف فى التى شرب عندها العسل ، ففى طريق عبيد بن عمير السابقة أنه كان عند زينب ، وعند المؤلف من طريق هشام ابن عروة عن أبيه عن عائشة فى الطلاق أنها حفصة بنت عمر رضى الله عنهما ، وفيه « قولى أنت يا صفية ذاك » وعند ابن مردويه من طريق ابن أبى مليكة عن ابن عباس رضى الله عنهما أن شربه كان عند سودة وأن عائشة وحفصة هما اللتان تظاهرتا على وفق ما فى رواية عبيد بن عمير وإن اختلفا فى صاحبة العسل فيحمل

هذا غلط (١) من الراوى .

(باب ما يكره من الاحتيال فى الفرار من الطاعون)

وهو أن يحتال (٢) للخروج بأن له حاجة فى البلد الفلانى ولا يكون فى نفس الأمر كذلك .

على التعدد ، أو رواية ابن عمير أثبت لموافقة ابن عباس لها على أن المتظاهرتين حفصة وعائشة، فلو كانت حفصة صاحبة العسل لم تقرن فى المظاهرة بعائشة ، وفى كتاب الهبة عن عائشة أن نساء النبى ﷺ كن حزبين : أنا وسودة وحفصة وصفية فى حزب ، وزينب بنت جحش وأم سلمة والباقيات فى حزب ، وهذا يرجح أن زينب هى صاحبة العسل ، ولذا غارت عائشة منها لكونها من غير حزبها ، اه .

(١) وإليه مال القاضى عياض ، قال الحافظ : وممن جنح إلى الترجيح عياض ومنه تلقف القرطبى، وكذا نقله النووى عن عياض وأقره ، فقال عياض : رواية عبيد بن عمير أولى لموافقتها ظاهر كتاب الله ، لأن فيه « وإن تظاهرا عليه » فهما ثنتان لا أكثر ، ولحديث ابن عباس عن عمر قال : فكأن الأسماء انقلبت على راوى الرواية الأخرى اه . ومال بعض الشراح إلى التعدد كما بسط فى الفتح وغيره لكن كون عائشة رضى الله تعالى عنها فى كل من الروايات يبعد التعدد كيف اجترأت على مثل هذه الواقعة مرة بعد أخرى ، وإليه مال العينى إذ قال : قوله « فسقت إلخ » يعنى حفصة ، قال صاحب التوضيح : هذا غلط لأن حفصة هى التى تظاهرت مع عائشة فى هذه القصة ، وإنما شربه عند صفية بنت حيى ، وقيل عند زينب ، والأصح أنها زينب،اه . وغلطه الداودى أيضاً كما حكى عنه الحافظ إذ قال : حكى ابن التين عن الداودى أن قوله فى هذا الحديث أن التى سقته العسل حفصة غلط إلى آخر ما فيه .

(٢) قال الحافظ : قال المهلب : يتصور التحيل فى الفرار من الطاعون بأن

قوله : (فلا شفعة له) فى باقى الدار [بياض (١) فى الأصل] .

قوله : (إن معمراً لم يقل هكذا) [بياض (٢) فى الأصل]

يخرج فى تجارة أو لزيارة مثلا وهو ينوى بذلك الفرار من الطاعون ، اهـ .

(١) بياض فى الأصل بقدر سطر ، وما أدرى ماأراد الشيخ كتابته والمسألة واضحة ، قال العينى : قوله « فأبطله » يعنى أبطل ما شدده ويريد به إثبات التناقض وهو أنه قال : «الشفعة للجار» ثم أبطله حيث قال فى هذه الصورة « لا شفعة للجار فى باقى الدار » وناقض كلامه ،قلت: لاتناقض ههنا أصلا لأنه لما اشترى سهماً من مائة سهم كان شريكا لمالكه ، ثم إذا اشترى منه الباقى يصير هو أحق بالشفعة من الجار لأن استحقاق الجار الشفعة إنما يكون بعد الشريك فى نفس الدار وبعد الشريك فى حقها ، اهـ . وفى تقرير اللاهورى قوله «يحتال» لا منافاة بين ثبوت الشفعة للجار وإجازة الحيلة ، وجواز الشفعة ثبت بالحديث ، وأما الحيلة فنقول إنه إن أراد مضرة أحد فيأثم ، وإن كان الجار عانداً والمشترى مضطر ليس له مكان وليس على الجار ضرر فإنه لاذنب فى هذه الحيلة ، اهـ . قلت : وما أدرى على أى شىء أورد الإمام البخارى،فإن الإمام البخارى مائل بنفسه إلى شفعة الجوار كما تقدم ميله فى كتاب الشفعة من تبويبه « أى الجوار أقرب » ومعلوم أن الخليط أحق بالشفعة من الجار، ومبنى الكراهة على الأحوال كما تقدم فى تقرير اللاهورى فلا وجه للإيراد أصلا .

(٢) بياض فى الأصل بقدر سطر ، وبسط الحافظ فى شرح كلامه ، ولخصه القسطلانى إذ قال: قوله (قلت لسفيان) بن عيينة ، القائل هو ابن المدينى (إن معمراً) فيما رواه عبد الله بن المبارك عن معمر عن إبراهيم بن ميسرة عن عمرو بن الشريد عن أبيه بحديث دون القصة أخرجه النسائى (لم يقل هكذا) قال فى الكواكب أى أن الجار أحق بسقبه بل قال : الشفعة، بزيادة لفظ الشفعة ، وتعقبه الحافظ ابن حجر

قوله : (وهب لابنه الصغير) ولم يمكن (١) أن يراد به أن يهب المشترى لابنه الصغير إذ لا يدفع ذلك استحقاق الشفيع، بل المعنى إن قصد أن يشترى نصيب جار

فقال : هذا الذى قاله لا أصل له وما أدرى مستنده فيه ، ولفظ رواية معمر «الجار أحق بسقبه» كرواية أبى رافع سواء، فالمراد بالمخالفة على مارواه معمر إبدال الصحابى بصحابى آخر وهو المعتمد (قال) سفيان (لكنه) أى إبراهيم بن ميسرة (قال لى هكذا) وحكى الترمذى عن البخارى أن الطريقين صحيحان ، وإنما صححهما لأن الثورى وغيره تابعوا سفيان بن عيينة على هذا الإسناد، ولم يقف الكرمانى على شىء من هذا فقال ماتقدم ، انتهى باختصار وزيادة من الفتح . وفى تقرير المكى قوله « قلت لسفيان إلخ » ولا مخالفة لأن عمراً سمعه عن أبيه شريد وعن أبى رافع بلا واسطة أبيه كليهما ، لكنه سمعه من أبى رافع مع قصة المسور ، وسمعه من أبيه عن أبى رافع بدون تلك القصة، هكذا عن عمرو بن الشريد عن أبيه شريد عن أبى رافع قال : سمعت النبى ﷺ يقول إلخ فرواه إلى إبراهيم بن ميسرة بكلتى الروايتين ، فرواه إبراهيم إلى سفيان بالرواية الأولى وإلى معمر بالرواية الثانية، قوله «لكنه» أى لكن إبراهيم ، وإرجاع الضمير إلى معمر غلط ، اهـ . هكذا أفاد ، ولكن أبا رافع ليس فى حديث عمرو بن الشريد عن أبيه ، فالظاهر ماتقدم عن الشراح : أن الاختلاف بتغير صحابى لا فى الواسطة وعدمها ، وما أفاده أن حديث عمرو بن الشريد عن أبيه بدون القصة ، وحديث أبى رافع مع القصة صحيح ، ويؤيده ما فى تقريره الآخر قوله « لم يقل هكذا » بل قال عن عمرو بن الشريد عن أبيه قال : قال رسول الله ﷺ «الجار أحق بسقبه » يعنى أن عمراً يرويه عن أبيه شريد لا عن أبى رافع ، والمراد بالجار الجار الملاصق عند البخارى ، اهـ .

(١) كما يظهر من كلام الشراح من أن الواهب هو المشترى ، ففى القسطلانى تبعاً للحافظ والعينى قوله «وهب ما اشتراه لابنه الصغير» ولا يكون عليه يمين فى تحقيق

وأرادأن يبطل الشفعة وهب لابنه الصغير أى وهب البائع هذه الدار لابن المشترى الصغير ومعنى قوله لم يكن عليه يمين [بياض (١) فى الأصل] .

الهبة ولا فى جريان شروطها ، وقيد بالصغير لأن الهبة لو كانت للكبير وجب عليه اليمين فيتحيل فى إسقاطها بجعلها للصغير ، ولو وهب لأجنبي فللشفيع أن يحلف الأجنبي أن الهبة حقيقة وأنها جرت بشروطها والصغير لا يحلف ، اه . وفى تقرير المكى قوله « وهب لابنه إلخ» ليس هذا مذهبنا . والله أعلم لمن هذا المذهب ، ومذهبنا أنه لا يصح هبته أصلا سواء كان لابنه الصغير أو لغيره، بل للشفيع أن يأخذ منه وينقض هبته ولا تكون عليه أى على الابن الصغير يمين ، واليمين بأن يقول له : احلف أن أباك قصد بهذه الهبة حقيقة الهبة أم لا ؟ بل قصد بها الاحتيال لإسقاط الشفعة ، اعلم أن الشيخ قدس سره وجه هذه العبارة بأن معنى قوله « إن اشترى » أى إن أراد الشراء والضمير فى قوله « وهب» يرجع إلى البائع لا إلى المشترى ، وفى قوله لابنه يرجع إلى المشترى ، اه .

(١) بياض فى الأصل قريباً من أربعة سطور ، وفى تقرير المكى قوله « ولا تكون عليه » أى على الابن « يمين » لأن الصبي لا يصلح أن يصير خصما لصغره وعدم عقله ثم يهب الأب للواهب قيمة تلك الدار من غير أن يسميها عوضاً لها ،أما لو وهبها للأب نفسه دون الإبن فحينئذ يحلف للأب بأن ماوهبت لواهب الدار لك،أهى هبة مستقلة أم هى عوض لتلك الدار الموهوبة لك ؟ لكنك لا تسميه عوضاً احتيالا منك فى إسقاط الشفعة ، فإن أقر أنها ليست هبة مبتدأة بل هى احتيال يأخذ الشفيع منه تلك الدار بالشفعة لوجود المبادلة ، وحينئذ انطبقت العبارة على مذهبنا معشر الحنفية ، اه . وفى تقرير اللاهورى : قوله ولا يكون عليه يمين ، أى لا يكون مدعاً عليه ، أما الأب فلعدم كون المال فى ملكه. وأما الإبن فلأنه صغير فلا يكون مدعاً عليه إلا بعد البلوغ ، والمراد من قوله « لا يكون إلخ » عدم كونه مدعاً عليه لعلاقة أنه كثيراً ما يجب عليه الحلف ، اه .

(إذا اشترى (١) داراً بعشرين إلخ) .

---

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره وزدته للتعرض له فى تقريرى المكى عن القطب الكنكوهى قدس سره، فنى أحد تقريريه قوله «وينقده ديناراً» فالثمن فى الحقيقة عشرة آلاف درهم إلا درهماً واحداً وعشرة دراهم أخرى وهى قيمة ذلك الدينار الذى نقده إليه فيكون مجموع الثمن عشرة آلاف وتسعة دراهم بقرينة نقده هذا المقدار ، وقوله «إلا درهماً واحداً» قيد اتفاق ليس فيه فائدة ، ولو قال : وينقده عشرة آلاف وديناراً لكان أظهر ، ويكون الثمن حينئذ عشرة آلاف درهم وعشرة دراهم أخرى وهى قيمة الدينار، اه . وفى تقريره الآخر قوله «فإن استحقت إلخ» هذا بيان للواقع ليس باعتراض، وقوله «فإن وجد إلخ» اعتراض ، وقوله بعشرين ألف درهم لأن الصرف لم ينتقض ، اه . وفى الفيض : ووجه الفرق أن ظهور العيب لا يمنع صحة العقد ، بل الرجوع فيه بعد تمام الصفقة ولذا احتيج إلى القضاء فلا يلزم من فسخه بطلان الصرف ، اه . وقال الحافظ قوله «فإن استحقت الدار» بلفظ المجهول أى ظهرت مستحقة لغير البائع رجع المشترى على البائع بما دفع إليه لكونه القدر الذى تسلمه منه ، ولا يرجع عليه بما وقع عليه العقد ، لأن البيع حين استحق انتقض الصرف ، فإن وجد بهذه الدار عيباً فإنه يردها عليه بعشرين ألفا أى وهذا تناقض بين ، ومن ثم عقبه بقوله فأجاز هذا الخداع بين المسلمين ، والفرق عندهم أن البيع فى الأول كان مبنياً على شراء الدار وهو منفسخ ويلزم عدم التقابض فى المجلس فليس له أن يأخذ إلا ما أعطاه وهو الدراهم والدينار ، بخلاف الرد والعيب فإن البيع صحيح وإنما ينفسخ باختيار المشترى ، وأما بيع الصرف فكان وقع صحيحاً فلا يلزم من فسخ هذا البطلان هذا ، اه .

ومما يجب التنبيه عليه أن هذا الحديث لا يناسب الترجمة ، قال الحافظ : كذا وقع للأكثر هذا الحديث ومابعده متصلا بباب احتيال العامل ، وأظنه وقع ههنا

. . . .

تقديم وتأخير ، فإن الحديث وما بعده يتعلق بباب الهبة والشفعة ، فلما جمل الترجمة مشتركة جمع مسائلها ، ومن ثم قال الكرماني: إنه من تصرف النقلة ، وقد وقع عند ابن بطال ههنا باب بلا ترجمة ، ثم ذكر الحديث وما بعده ثم ذكر ، باب احتيال العامل ، وعلى هذا فلا إشكال ، لأنه حينئذ كالفصل من الباب ، ويحتمل أن يكون في الأصل بعد القصة ابن اللتبية ، باب بلا ترجمة ، فسقطت الترجمة فقط أو بيض لها في الأصل ، اه .

كتاب (١) التعبير

(١) بسط الكلام عليه فى الفتح والجملة ما فى القسطلانى إذ قال : التعبير تفسير الرؤيا وهو العبور من ظاهرها إلى باطنها ، قاله الراغب ، وقال فى المدارك : حقيقة عبرت الرؤيا ذكرت عاقبتها وآخر أمرها ، كما تقول عبرت النهر إذا قطعته حتى تبلغ آخر عرضه وهو عبره ، ونحوه أولت الرؤيا إذا ذكرت مآلها وهو مرجعها، وقال البيضاوى: عبارة الرؤيا الانتقال من الصورة الخيالية إلى المعانى النفسانية التى هى مثالها من العبور وهو المجاوزة ، وعبرت الرؤيا بالتخفيف هو الذى اعتمده الإثبات ، وأنكروا التشديد ، يقال عبرت الرؤيا بالتخفيف إذا فسرتها،وعبرتها بالتشديد للمبالغة فى ذلك ، انتهى مختصراً . وبسط الكلام على الرؤيا لفظاً ولغة وحقيقة فى الأوجز أشد البسط ، وفيه أنه مصدر كالبشرى ، وقال النووى : مقصورة مهموزة ويجوز تركها تخفيفاً ، وقال الكشاف : الرؤيا بمعنى الرؤية إلا أنها مختصة بما كان منها فى المنام دون اليقظة ، فلا جرم فرق بينهما بحرف التأنيث فيها مكان تاء التأنيث كما قيل فى القربى والقربة ، وفى القاموس : الرؤية النظر بالعين والقلب والرؤيا ما رأيته فى منامك ، وقال ابن العربى : إن الرؤيا إدراكات علقها الله تعالى فى قلب العبد على يدى ملك أو شيطان ، إما بأسمائها أى حقيقتها ، وإما بكناها أى بعبارتها ، وإما تخليط ، ونظيرها فى اليقظة الخواطر ، وقال المازرى : كثر كلام الناس فى حقيقة الرؤيا، وقال فيها غير الإسلاميين أقاويل كثيرة منكرة لأنهم حاولوا الوقوف على حقائق لا تدرك بالعقل ولا يقوم عليها

. . . .

برهان ، فمن ينتمى إلى الطب ينسب جميع الرؤيا إلى الأخلاط فيقول : من غلب عليه البلغم رأى أنه يسبح فى الماء ، ومن ينتمى إلى الفلسفة يقول : إن صور ما يجرى فى الأرض هى فى العالم العلوى كالنقوش ، فما حاذى به بعض النقوش منها انتقش فيها ، قال وهذا أشد فساداً من الأول لكونه تحكما لابرهان عليه ، والصحيح ما عليه أهل السنة أن الله تبارك وتعالى يخلق فى قلب النائم اعتقادات كما يخلقها فى قلب اليقظان إلى آخر مابسطه ، وأفاد شيخ مشايخنا الشاه ولى الله الدهلوى فى المسوى فى قوله ﷺ «الرؤية الصالحة من الله والحلم من الشيطان» فيه بيان أنه ليس كلما يراه الإنسان فى منامه يكون صحيحاً إنما الصحيح فيه ما كان من الله يأتيك به ملك الرؤيا من نسخة أم الكتاب وما سوى ذلك أضغاث أحلام لا تأويل لها ، وهى على أنواع قد تكون من فعل الشيطان يلعب بالإنسان ويريه ما يحزنه ، وأمر النبى ﷺ فى ذلك بأن يبصق عن يساره ويتعوذ بالله منه كأنه يقصد به طرده إخزاء ، وقد تكون من حديث النفس كمن يكون فى أمر أوحرفة يرى نفسه فى ذلك الأمر ، والعاشق يرى معشوقه ، وقد يكون ذلك من مزاج الطبيعة كمن غلب عليه الدم يرى الفصد والرعاف والحمرة ، ومن غلب عليه الصفراء يرى النار والأشياء الصفر ، ومن غلب عليه السوداء يرى الظلمة والأشياء السود والأهوال والموت ، ومن غلب عليه البلغم يرى البياض والمياه والثلج ، ولا تأويل لهذه الأشياء ، اه . وقال الشيخ عبد الغنى النابلسى فى تعطير الأنام : وقد قال بإبطال الرؤيا قوم من الملحدين يقولون إن النائم يرى فى منامه ما يغلب عليه من الطبائع الأربعة ، وهذا الذى قالوه نوع من أنواع الرؤيا وليست الرؤيا منحصرة فى ذلك ، فإنا نعلم قطعاً أن منها ما يكون من غالب الطبائع كما ذكروا ، ومنها ما يكون من الشيطان ومنها ما يكون من حديث النفس ، وهذا أصح الأنواع الثلاثة وهى الأضغاث ، والرؤيا الباطلة سبعة أقسام : الأول حديث النفس والهم والتمنى والأضغاث ، والثانى الحلم الذى يوجب الغسل لا تفسير له ، الثالث تحذير

(فإن الشيطان لايتخيل بى) ولعل(١) الوجه فى أن الشيطان لايتكون بصورته ﷺ ، ويقدر على تخييل الرأى صورة الرب تبارك وتعالى أنه ﷺ رحمة محضة وهداية بحتة فلايقدرالشيطان أن يتصور به ، لكونه إضلالا محضاً وغواية صرفة بخلاف الرب سبحانه فإن ذاته تعالى قد اندمجت فيها جملة صفات الجلال والجمال

من الشيطان وتخويف وتهويل ولا تضره ، والرابع مايريه سحرة الجن والإنس فيتكلفون منها مثل ما يتكلفه الشيطان ، والخامس الباطلة التى يريها الشيطان ولاتعد من الرؤيا ، والسادس رؤيا تريها الطبائع إذا اختلفت وتكدرت ، والسابع الوجع وهو أن يرى الرؤيا صاحبها فى زمن هوفيه وقد مضت منه عشرون سنة ، وأصح الرؤيا البشرى، وإذا كان السكون والدعة واللباس الفاخرة والأغذية الشهية الشافية صحت الرؤيا ، وقلت : الأضغاث والرؤيا الحق خمسة أقسام:الأول الرؤيا الصادقة الظاهرة وهى جزء من النبوة لقوله تعالى « لقد صدق الله رسوله الرؤيا » ، الآية، الثانى الرؤيا الصالحة بشرى من الله كما أن المكروه زاجرة يزجرك الله بها،والثالث: ما يريه ملك الرؤيا واسمه صديقون على حسب ما علمه الله تعالى من نسخة أم الكتاب ، والرابع الرؤيا المرموزة وهى من الأرواح ، مثلا رأى إنسان ملكاً من الملائكة قال له إن امرأتك تريد أن تسقيك السم على يد صـــديقك فلان فعرض(*) له من ذلك أن صديقه هذا زنى بامرأته ، والخامس الرؤيا التى تصح بالشاهد ويغلب الشاهد عليها فيجعل الشر خيراً والخير شراً ، انتهى مختصراً .

(١) أجاد الشيخ قدس سره فى وجه الفرق فى أن الشيطان لا يتمثل بالنبى ﷺ ويقدر على أن يتمثل بالرب سبحانه وتعالى وهو عجيب فى الظاهر ، وما أفاده الشيخ قدس سره من وجه الفرق أيضاً ظاهر ، فإن الله عز اسمه هو الهادى والمضل فقد قال عز اسمه فى سورة إبراهيم : « وما أرسلنا من رسول إلا بلسان

(*) كذا فى الأصل ١٠٢ ز.

فنه الهداية والرشاد ومنه الإبعاد والإضلال فلكل صفة من الصفات ومنها

قومه ليبين لهم فيضل الله من يشاء ويهدى من يشاء وهو العزيز الحكيم » وغير ذلك من الآيات الدالة على أنه تعالى هو الهادى وهو المضل ، وقال عز اسمه فى حقه صلى الله تعالى عليه وسلم « وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين » وقال الحافظ : بعد ذكر الألفاظ المختلفة الواردة فى هذا الحديث : الجميع راجع إلى معنى واحد ، وقوله « لا يستطيع » يشير إلى أن الله تعالى وإن أمكنه من التصور فى أى صورة أراد فإنه لم يمكنه من التصور فى صورة النبى ﷺ ، وقد ذهب إلى هذا جماعة فقالوا فى الحديث إن محل ذلك إذا رآه الرائى على صورته التى كان عليها ، والصواب التعميم فى جميع حالاته بشرط أن تكون صورته الحقيقية فى وقت ما سواء كان فى شبابه أو كهولته أو آخر عمره ، وقد يكون لما خالف ذلك تعبير يتعلق بالرائى إلى آخر ما بسطه ، وقد قال الشيخ قدس سره فى الكوكب : قوله « من رآنى فى المنام إلخ » ذهب المتقدمون إلى أن ذلك حيث رآه فى الحلية التى هى حلية آخر عمره ﷺ ، وقال الآخرون : بل كل حلية النبى ﷺ سواء كان حلية آخر عمره أو غير ذلك ، وذهب المتأخرون — وهو الحق — إلى أن الرائى لما رآه صلى الله تعالى عليه وسلم فى أى حلية كانت ، وعلم بالقرائن أنه النبى ﷺ ، فهو هو لا غيره ، سواء رآه على حليته المنقولة عنه أولا ، والاختلاف فيه حينئذ يرجع إلى اختلاف حال الرائى بحسب إيمانه ونياته وأموره الباطنية ، انتهى . وبسط فى هامشه الكلام على حقيقة الرؤيا وأنواعه .

ثم لا يذهب عليك أن ما فى الحديث من قوله ﷺ فسيرانى فى اليقظة ، بسط الحافظ الكلام على اختلاف الروايات فى هذا اللفظ ، وبسط فى معانيها ، ثم قال : والحاصل من الأجوبة ستة : أحدها أنه على التشبيه والتمثيل ، ودل عليه قوله فى الرواية الأخرى : « فكأنما رآنى فى اليقظة » ثانيها : أن معناها سيرى فى اليقظة

الإضلال انتسابا إليه فلم يكن بينهما غاية البعد كما كان ههنا .

تأويلها بطريق الحقيقة أو التعبير . ثالثها : أنه خاص بأهل عصره ممن آمن به قبل أن يراه . رابعها : أنه يراه فى المرآة التى كانت له إن أمكنه ذلك وهذا من أبعد المحامل . خامسها : أنه يراه يوم القيامة بمزيد خصوصية لا مطلق من يراه حينئذ ممن لم يره فى المنام . سادسها : أنه يراه فى الدنيا حقيقة يخاطبه وفيه ما تقدم من الإشكال . انتهى . وأشار الحافظ بقوله : ما تقدم إلى ما ذكره قبل ذلك من قوله « ونقل عن جماعة من الصالحين أنهم رأوا النبى ﷺ فى المنام ثم رأوه بعد ذلك فى اليقظة وسألوه عن أشياء » قال الحافظ : وهذا مشكل جداً ولو حمل على ظاهره لكان هؤلاء صحابة ولأمكن بقاء الصحبة إلى يوم القيامة ، ويعكر عليه أن جمعاً جماً رأوه فى المنام ثم لم يذكر واحد منهم أنه رآه فى اليقظة ، وخبر الصادق لا يتخلف ، وتفطن ابن أبى جمرة لهذا فأحال لما قال على كرامات الاولياء ، فإن يكن كذلك تعين العدول عن العموم فى كل راء ، انتهى مختصراً . والبحث فى إمكان رؤيته ﷺ بعد وفاته ﷺ فى الدنيا فى اليقظة طويل ذكرها ابن حجر المكى فى الفتاوى الحديثية ، وللسيوطى فيه رسالة مسماة بـ « تنوير الحلك فى رؤية النبى والملك » وقد وقع لكثير من المشايخ كما ذكر بعضها الشعرانى فى الميزان وفى البذل ، وقد نص على وقوع ذلك كرامة الاولياء خلق من الأمة ، كحجة الإسلام الغزالى وابن العربى وعز الدين ، انتهى . وما ذكر من القول الرابع توضيحه ما قال قبل ذلك ، حمله ابن أبى جمرة على ما ذكر عن ابن عباس أو غيره أنه رأى النبى ﷺ فى النوم فبقى بعد أن استيقظ متفكراً فى هذا الحديث فدخل على بعض أمهات المؤمنين ولعلها خالته ميمونة ، فأخرجت له المرآة التى كانت للنبى ﷺ فنظر فيها فرأى صورة النبى ﷺ ولم ير صورة نفسه ، انتهى . ويمكن عند هذا العبد الضعيف القول السابع فى شرح الحديث أنه بشارة إلى توفيق زيارة قبره الشريف لما فى المشكاة وغيره عن ابن عمر رضى الله تعالى عنهما مرفوعا : « من حج فزار قبرى كان كمن زارنى فى حياتى » .

(بجوامع الكلم) كقوله(١) الدين النصيحة ، الغرم بالغنم ، الخراج بالضمان ، إلى غير ذلك مما لا يعد ولا يحصى .

(فقطعتهما) معناه [بياض (٢)] .

---

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح وتقدم قريباً فى « باب رؤيا الليل » أعطيت مفاتيح الكلم ، قال القسطلانى : قال الكرمانى وتبعه البرماوى : أى لفظ قليل يفيد معانى كثيرة وهذا غاية البلاغة ، وشبه ذلك القليل بمفاتيح الخزائن التى هى آلة للوصول إلى مخزونات متكاثرة ، وقد ورد بلفظ أعطيت جوامع الكلم ، والحاصل أنه ﷺ كان يتكلم بالقول الموجز القليل اللفظ الكثير المعانى ، وقيل : المراد بجوامع الكلم القرآن ، ومن أمثلة جوامعه قوله ﷺ : « كل عمل ليس عليه أمرنا فهو رد » وحديث « كل شرط ليس فى كتاب الله فهو باطل » متفق عليهما ، انتهى مختصراً . وقال القارى فى المرقاة قوله « أعطيت جوامع الكلم » أى قوة إيجاز فى اللفظ مع بسط فى المعنى فأبين بالكلمات اليسيرة المعانى الكثيرة ، وقد جمعت أربعين حديثاً من الجوامع الواردة على الكلمتين اللتين هما أقل مما يتصور منه تركب الكلام ويتأتى منه إسناد المرام نحو قوله عليه الصلاة والسلام: « العدة دين والمستشار مؤتمن » و « لاتغضب » وأمثال ذلك ، وفى شرح السنة قيل : جوامع الكلم هى القرآن ، جمع الله سبحانه بلطفه معانى كثيرة فى ألفاظ يسيرة ، انتهى مختصراً . وما ذكره الشيخ قدس سره فى مثاله « الدين النصيحة » تقدم الكلام عليه مبسوطا فى آخر كتاب الإيمان فى هامش اللامع ، وفيه قال الكرمانى : وهو حديث عظيم الشأن وعليه مدار الإسلام ، قال الخطابى : النصيحة كلمة جامعة معناها حيازة الحظ للمنصوح له ، ويقال هو من وجيز الأسماء ومختصر الكلام ، وليس فى كلام العرب كلمة مفردة تستوفى بها العبارة عن معنى هذه الكلمة إلى آخر ما بسط فيه .

(٢) بياض فى الأصل بقدر سطر ولم يتعرض له فى تقارير الشيخين المكى واللاهورى ، ولعل الشيخ قدس سره أراد التنبيه على تصحيح نسخة الحاشية بلفظ

. . . .

« ففظعتهما » وهكذا فى جميع النسخ الموجودة عندى من المتون والشروح وهو المضبوط فى الشروح ، قال القسطلانى تبعاً لغيره : قوله « ففظعتهما » بفاء العطف ثم فاء أخرى مضمومة وتفتح وكسر الظاء المعجمة استعظمت أمرهما ، انتهى . قال الحافظ فى المغازى : قوله « ففظعتهما » بفاء وظاء مشالة مكسورة بعدها عين مهملة ، قال ابن الأثير : الفظيع : الأمر الشديد ، وجاء ههنا متعدياً ، والمعروف فظعت به وفظعت منه فيحتمل التعدية على المعنى أى خفتهما ، أو معنى فظعتهما اشتد على أمرهما ، اه .

ثم لايذهب عليك أن ما أفاده الشيخ قدس سره فى الكوكب الدرى فى وجه تمييزه ﷺ رؤياه بما عبره وجيه لطيف وهوأوجه مما قاله الشراح ، ففى الكوكب: وجه التأويل المذكور أنهما قبضا على يد النبى ﷺ ، وهما الجارحة والكاسبة ، فكأنهما منعاه عن إشاعة دينه ونشر نبوته، وطيرانهما بالنفخ هلاكهما من دون افتقار إلى فضل علاج ، انتهى . قال الحافظ : قال المهلب هذه الرؤيا ليست على وجهها وإنما هى من ضرب المثل ، وإنما أول النبى ﷺ السوارين بالكذابين لأن الكذب وضع الشىء فى غير موضعه ، فلما رأى فى ذراعيه سوارين من ذهب وليسا من لبسه لأنهما من حلية النساء عرف أنه سيظهر من يدعى ما ليس له ، وأيضاً ففى كونهما من ذهب والذهب منهى عن لبسه دليل على الكذب ، وأيضاً فالذهب مشتق من الذهاب فعلم أنه شىء يذهب عنه ، وتأكد ذلك بالإذن له فى نفخهما فطارا ، فعرف أنه لايثبت لهما أمر ، وأن كلامه بالوحى الذى جاء به يزيلهما عن موضعهما ، والنفخ يدل على الكلام ، انتهى ملخصا ، اه . ويؤيد ما أفاده الشيخ ما فى هامش الكوكب عن المرقاة : قال القاضى : وجه تأويل السوارين بالكذابين المذكورين والعلم عند الله أن السوار يشبه قيد اليد والقيد فيها يمنعها عن البطش ويكفها عن الاعتمال والتصرف على ما ينبغى فيشابه من يقوم بمعارضته ويأخذ بيده فيصده عن أمره ، اه .

(أنا بينهما) والظاهر(١) فى تأويل هذه الكلمة أن يقال ليس المراد بكونه بينهما كونه بحسب المكان أو الزمان بينهما ، بل المراد مطلق وجوده معها فكانوا معاً ، أو المعنى أنا متردد بينهما أى فيما أفعل بهما .

(باب من لم ير الرؤيا لأول عابر إذا لم يصب)

يعنى(٢) بذلك أن التعبير لا يضر شيئاً ولا ينفع فى وقوع ما هو مراد الرؤيا

---

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره فى معنى قوله « بينهما » لطيف جداً ، والمعنى الثانى ألطف من الأول ، واحتيج إلى التوجيه لأن ظاهر قوله « بينهما » أن أحدهما كان قبله ﷺ والآخر بعده . وقال الحافظ قوله : « اللذين أنا بينهما » ظاهر فى أنهما كانا حين قص الرؤيا موجودين وهو كذلك ، لكن وقع فى رواية ابن عباس رضى الله عنهما يخرجان بعدى ، والجمع بينهما أن المراد بخروجهما بعده ظهور شوكتهما ومحاربتهما ودعواهما النبوة ، نقله النووى عن العلماء وفيه نظر ، لأن ذلك كله ظهر للأسود بصنعاء فى حياته ﷺ ، فادعى النبوة وعظمت شوكته وحارب المسلمين وغلب على البلد وآل أمره إلى أن قتل فى حياة النبى ﷺ ، وأما مسيلمة فكان ادعى النبوة فى حياة النبى ﷺ لكن لم تعظم شوكته ولم تقع محاربته إلا فى عهد أبى بكر ، فإما أن يحمل ذلك على التغليب ، وإما أن يكون المراد بقوله « بعدى » أى بعد نبوتى ، انتهى مختصراً . وتعقب العينى على كلام الحافظ إذ قال : فى نظره نظر ، لأن كلام ابن عباس رضى الله عنه يصدق على أن خروج مسيلمة بعد النبى ﷺ ، وأما كلامه فى حق الأسود من حيث أن أتباعه ومن لاذ به تبعوا مسيلمة وقووا شوكته فأطلق عليه الخروج من بعد النبى ﷺ بهذا الاعتبار ، اهـ . وفى الكوكب : قوله « يخرجان من بعدى » أى بعد رؤيتى هذه ، اهـ . وفى هامشه : هذا أوجه مما أول هذا الحديث النووى وغيره من الشراح ، اهـ .

(٢) وفى تقرير المكى قوله « باب من لم ير الخ » إشارة إلى ضعف ما روى

سوى تأثيره فى إيراث السرور أو الحزن كما قررنا(١) قبل ذلك فى الترمذى وغيره.

ثم إيراد(٢) الرواية فى هذا الباب وجهه ظاهر، حيث لم يقع الأمر كما عبره أبو بكر وكان أول من عبر هذا الرؤيا إذ لو كان وقوعه حسب تأويله للزم أن

الرؤيا لأول عابر، قال الأستاذ: تأويله أن استقرار القلب على أحد الجانبين لأول عابر، اهـ. وبسط الكلام على ذلك الحافظ فى الفتح ولخصه القسطلانى إذ قال: قوله «إذا لم يصب» أى فى العبارة، إذ المدار على إصابة الصواب، لحديث الرؤيا لأول عابر المروى عن أنس رضى الله عنه مرفوعا، معناه إذا كان العابر الأول عالما فعبر وأصاب وجه التعبير وإلا فهى لمن أصاب بعده، لكن يعارضه حديث أبى رزين أن الرؤيا إذا عبرت وقعت إلا أن يدعى تخصيص عبرت بأن يكون عابرها عالماً مصيباً، ويعكر عليه قوله فى الرؤيا المكروهة ولا يحدث بها أحداً فقيل فى حكمة النهى إنه ربما فسرها تفسيراً مكروها على ظاهرها مع احتمال أن تكون محبوبة فى الباطن فتقع على ما فسر، وأجيب باحتمال أن تكون تتعلق بالرائى فله إذا قصها على أحد ففسرها له على المكروه أنه يبادر غيره ممن يصيب فيسأله فإن قصر الرائى فلم يسأل الثانى وقعت على ما فسر الأول، اهـ.

(١) فقد أفاد فى الكوكب فى «باب إذا رأى فى المنام ما يكره» قوله «فإنها لا تضره» أى يذهب بذلك وسواسه، وإلا فالمقدور كائن لا محالة إن كان الذى رآه حقاً مطابقاً للواقع وغير المقدور غير واقع لامحالة، وقوله «إلا لبيباً أو حبيباً» لأن الحبيب لمحبته إياك واللبيب للبه لا يقول إلا خيراً فيسرك، وإن كان غير ذلك عبر بما يضرك فيسوءك، اهـ. وبسط فى هامش الكوكب ما يتعلق بكلام الشيخ.

(٢) وقال الحافظ: قوله «باب من لم ير إلخ» كأنه يشير إلى حديث أنس مرفوعاً الرؤيا لأول عابر، ثم قال بعد ذكر الروايات فى هذا المعنى: أشار البخارى إلى تخصيص ذلك بما إذا كان العابر مصيباً فى تعبيره، وأخذه من قوله

يكون الذى انفصم له الحبل هو الواصل بعد وصله مع أن الامر ليس كذلك، بل الواصل بعد وصل الحبل والذى(*) علا به غير الذى انقطع الحبل لاجله .

ﷺ لأبى بكر رضى الله عنه فى حديث الباب «أصبت بعضاً وأخطأت بعضاً» فإنه يؤخذ منه أن الذى أخطأ فيه لو بينه له لكان الذى بينه له هو التعبير الصحيح ولاعبرة بالتعبير الأول، انتهى مختصراً. وقال الشيخ قدس سره فى الكوكب قوله : أصبت بعضاً وأخطأت بعضاً قد تفرقوا فى تبيين الخطأ على ثلاثة أقوال، والظاهر أن الثلاث بأسرها لا تصح ، أما الذى قالوا من أن الخطأ تعبير السمن والعسل بالقرآن ، وحقهما أن يعبرا بالكتاب والسنة ففيه أن الكتاب والسنة كأنهما شىء واحد فإن الكتاب تبيان لكل شىء وإنما السنة تظهره ، أو يقال إن الكتاب والسنة كلاهما وحى وإنما التفاوت فى التلاوة فهذا لايستلزم التخطية ، وأما قولهم إن الخطأ إقدامه للتعبير فليس بشىء لأنه بعد الإجازة لا يسمى خطأ ، وأما قولهم إن الخطأ تركه تعيين الرجال فهذا لا يسمى خطأ وإنما هو تقصير فى بيان المرام ، أو إجمال فى سوق الكلام ، بل الأوجه فى توجيه الخطأ أن يقال أن قول الرائى : ثم أخذ به رجل فقطع به ثم وصل له فعلا به كان محتاجاً إلى تعبير ولم يكن على ظاهره من أن الرجل المقطوع له هو الذى يوصل له الحبل بل الموصول له إنما هو نائبه وخليفته وعبر عنه فى منامه عنه لأن فعله فعله ، وأما أبو بكر فعبره على ظاهره ، اهـ .

(*) عطف تفسير ١٢ ز .

كـتاب الفتن(١)

(باب قول(٢) النبي ﷺ هلاك أمتي على يدى أغيلمة سفهاء)

---

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره وزدته تنبيهاً وتمييزاً لهذا الكتاب عما قبله ، وهى بكسر الفاء وفتح الفوقية جمع فتنة ، قال الحافظ : قال الراغب أصل الفتن إدخال الذهب فى النار لتظهر جودته من رداءته ، ويستعمل فى إدخال الإنسان النار ويطلق على العذاب كقوله : « ذوقوا فتنتكم » وعلى ما يحصل عند العذاب كقوله تعالى : « ألا فى الفتنة سقطوا » ، وعلى الاختبار كقوله « وفتناك فتونا » وفيما يدفع إليه الإنسان من شدة ورخاء وفى الشدة أظهر معنى وأكثر استعمالا قال تعالى : « ونبلوكم بالشر والخير فتنة » وقال أيضاً الفتنة تكون من الأفعال الصادرة من الله ومن العبد والبلية والمصيبة والقتل والعذاب والمعصية وغيرها من المكروهات ، فإن كانت من الله تعالى فهى على وجه الحكمة ، وإن كانت من الإنسان بغير أمر الله مذمومة ، فقد ذم الله الإنسان بإيقاع الفتنة كقوله « والفتنة أشد من القتل » وقال غيره أصل الفتنة الاختبار ثم استعملت فيما أخرجته المحنة والاختبار إلى المكروه ، ثم أطلقت على كل مكروه أو آيل إليه كالكفر والإثم والتحريق والفضيحة والفجور وغير ذلك ، اه .

(٢) لم يتعرض الشيخ قدس سره لهذا الباب وزدته لأن قول الشيخ قدس سره الآتى قريباً من هذا الباب وبسط الحافظ الكلام على هذا الباب ، واختلاف الروايات فى ذلك ، وقد ذكر الروايات التى فيها فساد أمتى على يدى غلمة سفهاء من

(فكنت أخرج مع جدى) الظاهر (١) أن ذلك قول عمرو بن يحيى فيسئل .

قريش ، ثم قال : لم يقف عليه الكرمانى فقال لم يقع فى الحديث الذى أورده بلفظ سفهاء فلعله بوب به ليستدركه ولم يتفق له ، أو أشار إلى أنه ثبت فى الجملة لكنه ليس على شرطه ، قال الحافظ : الثانى هو المعتمد وقد أكثر البخارى من هذا ، انتهى . قلت : وهذا أصل معروف من أصول التراجم المتقدمة وهو الأصل الحادى والأربعون ، وقد تقدم هناك لهذا الأصل أمثلة عديدة ، ثم قال الحافظ : أغيلمة تصغير غلمة جمع غلام يقال للصبى حين يولد إلى أن يحتلم غلام ، وقد يطلق على الرجل المستحكم القوة غلام تشبيهاً له بالغلام ، وقال ابن الأثير : المراد بالأغيلمة ههنا الصبيان ولذلك صغرهم ، قال الحافظ : وقد يطلق الصبي والغليم بالتصغير على الضعيف العقل والتدبير والدين ولو كان محتلماً وهو المراد ههنا ، فإن الخلفاء من بنى أمية لم يكن فيهم من استخلف وهو دون البلوغ وكذلك من أمروه على الأعمال إلا أن يكون المراد بالأغيلمة أولاد بعض من استخلف فوقع الفساد بسببهم فنسب إليهم ، والأولى الحمل على أعم من ذلك ، قال ابن بطال : جاء المراد بالهلاك مبينا فى حديث آخر لأبى هريرة أخرجه ابن أبى شيبة : أعوذ بالله من إمارة الصبيان ، قالوا وما إمارة الصبيان ؟ قال : إن أطعتموهم هلكتم أى فى دينكم وإن عصيتموهم أهلكوكم أى فى دنياكم بإزهاق النفس أو بإذهاب المال أو بهما ، وفى رواية ابن أبى شيبة أن أبا هريرة كان يمشى فى السوق ويقول اللهم لا تدركنى سنة ستين ولا إمارة الصبيان ، وفى هذا إشارة إلى أن أول الأغيلمة كان فى سنة ستين وهو كذلك فإن يزيد بن معاوية استخلف فيها ، انتهى مختصراً .

(١) هذا هو المتعين ولم أتحصل وجه التردد فى ذلك حتى كتب فليسأل ، قال الحافظ : قوله « أخرج مع جدى » قائل ذلك عمرو بن يحيى بن سعيد بن عمرو وجده سعيد بن عمرو وكان مع أبيه لما غلب على الشام ثم لما قتل تحول سعيد بن عمرو إلى الكوفة فسكنها إلى أن مات ، انتهى . قلت : ولا يبعد أن يكون وجه التردد أن عداد جده من أهل الكوفة فتدبر .

(أشرفوا على أبي بكرة) ليعلم(١) حاله هل رضى بفعله هذا أم سخطه وكرهه؟
(خرجت بسلاحي إلخ) هذه (٢) قصة الأحنف كما سيذكره (٣) المؤلف
لا الحسن كما يوهمه لفظ الذي سرده منها.

---

(١) وهكذا في تقرير المكي، وشرح الحديث فقال قوله «حرقه» ووجه ذلك أن معاوية أرسل ابن الحضرمي إلى البصرة ليأخذ من أهلها البيعة له، فلما أخبر علي رضي الله عنه بذلك أرسل إليها جارية لئلا يبايعوا معاوية بل يبايعوا مني وخذ أنت البيعة منهم لي فلما بلغها جارية تخاصم هو وابن الحضرمي لحصره في داره ولم يقدر على دفعه بدون أن يحرقه في داره لحرق عليه داره حتى احترق فيها، وكان أبو بكرة الصحابي في البصرة فقال جارية لأصحابه اطلعوا عليه وانظروا إليه ما يقول في حقي؟ فقالوا هو ذاك لا يقول شيئا بل هو ساكت فتركه ولم يقل له شيئاً، قوله لو دخلوا على أي اكر آمدند براى كشتن من نه زنم ايشان رابيك قصبه بلكه تسليم بكنم ايشان را تاكه بكشندمرا، انتهى. قلت: وذكر الطبري القصة مفصلا في حوادث سنة ثمان وثلاثين ولخص منه القسطلاني في شرحه فارجع إليه لو شئت.

(٢) وهو كذلك ولذا نبه عليه البخاري في آخر الحديث قال الحافظ: قوله «خرجت بسلاحي إلخ» كذا وقع في هذه الرواية وسقط الأحنف بين الحسن وأبي بكرة كما سيأتي، والمراد بالفتنة الحرب التي وقعت بين علي رضي الله عنه ومن معه وعائشة ومن معها، اه.

(٣) بقوله قال حماد، قال القسطلاني ملخصاً لكلام الحافظ (قال حماد بن زيد) إلخ (وأنا أريد أن يحدثاني به) لتقوية الرواية السابقة (فقالا إنما روى إلخ) يعني أن الرجل المبهم أخطأ في السند إذ أسقط الأحنف بين الحسن وأبي بكرة، نعم وافقه قتادة عند النسائي من وجهين عن الحسن عن أبي بكرة إلا أنه اقتصر على الحديث دون القصة، قال في الفتح: فكأن الحسن كان يرسله عن أبي بكرة فإذا ذكر القصة أسنده، انتهى ملخصاً من القسطلاني. قلت: وفي رسالتي على التراجم أنه تقدم في

(دلت عجوزا غير ذات حليل) المراد(١) بتوليها عجوزاً ليس لها بعل أنها لا يرغب فيها أحد ولا يشتهى أن يقع فيها .

[بياض(٢)] .

الديات حديث حماد بن زيد عن أيوب ويونس عن الحسن عن الأحنف بن قيس قال : ذهبت لأنصر هذا الرجل فلقيني أبو بكرة ، وكذا تقدم في كتاب الإيمان في « باب المعاصي من أمر الجاهلية » قلت ولا مانع من إرادة الحسن النصرة والحضور في الوقعة لأن موت الحسن كما في التقريب سنة مائة وعشر وقد قارب التسعين فيكون ولادته سنة عشرين ، وفي التهذيب ولد لسنتين بقيتا من خلافة عمر ، والوقعة من حوادث سنة ثمان وثلاثين كما تقدم قريباً عن الطبري ، فيكون الحسن إذ ذاك قريباً من ثمانية عشرة سنة ، وقد صرح البخاري في كتاب الصلح في « باب قول النبي ﷺ ابني هذا سيد » بسماع الحسن عن أبي بكرة .

(١) قال القسطلاني : قوله « دلت » حال كونها « عجوزا غير ذات حليل » بالحاء المهملة أي لا يرغب أحد في تزوجها ، ويروى بالخاء المعجمة ، اه .

(٢) بياض في الأصل بقدر ثلاثة أسطر ولم يكتب الشيخ في الأصل إلا رقم الصفحة والسطر ولم أدر ما أراد الشيخ كتابته ولم يتعرض له في التقارير الأخر من المكي واللاهوري ، والحديث محتاج للشرح فأذكر شرحه ملخصاً من القسطلاني وغيره بقدر الحاجة ، قوله (لما كان ابن زياد) وكان أميراً بالبصرة ليزيد فلما بلغه وفاته رضي أهل البصرة بابن زياد أن يستمر أميراً عليهم حتى يجتمع الناس على خليفة فمكث قليلا ثم أخرج منها وتوجه إلى الشام إلى مروان (ووثب مروان بالشام) على الخلافة (وثب القراء) أي الخوارج بالبصرة (إن ذاك الذي بالشام) أي مروان (وهؤلاء الذين بين أظهركم) وفي رواية إن الذين حولكم يزعمون أنهم قراؤكم (وإن ذاك الذي بمكة) أي عبد الله بن الزبير ، كلهم يقاتلون على الدنيا ويظهرون أنهم يقاتلون للقيام بأمر الدين ونصر الحق وبهذا تظهر المطابقة ، ومعنى

قوله : (ما كنت أشد بصيرة إلخ) ولعل(١) الوجه فی تبصره بالقصة ما اطلع عليه من المغيبات المختفية عنه قبل موته .

قوله «احتسبت على الله» يعنى أرجو ثواباً عند الله فی سخطی على قريش إذ رأيتهم يقاتلون للدنيا ، انتهى باختصار وزيادة .

(١) أجاد الشيخ قدس سره فی وجه شـــدة البصيرة ، قال الكرمانی وتبعه العينی : قوله «أشد بصيرة إلخ» لأن رسول الله ﷺ أخبر بأن ذلك من جملة علاماته ، اه .

كتاب(١) الأحكام

(أول ما ينتن) أي في الدنيا(٢) والنتن(٣) ههنا هو الإقدام إلى أكل الحرام والله أعلم .

---

(١) قال الحافظ رحمه الله تعالى : الأحكام جمع حكم ، والمراد بيان آدابه وشروطه ، وكذا الحاكم ، ويتناول لفظ الحاكم الخليفة والقاضي ، فذكر ما يتعلق بكل منهما ، والحكم الشرعي عند الأصوليين خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير ، ومادة الحكم من الأحكام وهو الإتقان للشيء ومنعه من العيب ، اه . وقال الكرماني وتبعه العيني : الحكم هو إسناد أمر إلى آخر إثباتاً أو نفياً ، وفي اصطلاح الأصوليين : خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير ، وأما خطاب السلطان للرعية ، وخطاب السيد لعبده فوجوب طاعته هو بحكم الله تعالى ، اه . قلت : وترجم في الموطأ بكتاب الأقضية ، وفي الأوجز عن الدر المختار : القضاء بالمد والقصر لغة الحكم ، وقال الدردير : هو لغة يطلق على معان : منها الفراغ ، ومنها الأداء ، ومنها الحكم ، وهو المراد ههنا ، والقاضي الحاكم ، وبسط فيه الكلام على أبواب القضاء عن ابن رشد .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره أقرب بألفاظ البخاري ، ورتب قوله « من استطاع أن لا يأكل إلخ » عليه أظهر وأولى ، وهو مؤدى كلام تقرير المكي إذ قال : قوله « بطنه » أي طعامه بأن يكون حراماً ، اه . ولكن جزم الحافظ بأنه بعد الموت ، وأيده بالحديث إذ قال : قوله « أول ما ينتن إلخ » أي بعد الموت وصرح به في رواية صفوان عن جندب ولفظه « واعلموا أن أول ما ينتن من أحدكم إذا مات بطنه » اه .

(٣) قال الحافظ : قوله « ينتن » بنون ومثناة وضم أوله من الرباعي ، وماضيه

(باب الحاكم يحكم بالقتل)

يعني(١) بذلك أنه لا يفتقر إلى وجود الإمام في أمثال تلك القضايا ، بل يكفي فيها حكم نائبه .

(باب الشهادة على الخط المختوم(٢))

أنتن ونتن ، والنتن : الرائحة الكريهة ، اه . وفي المجمع : ومنه أول ما ينتن بطنه هو بضم أوله وكسر فوقية ، هو كناية عن مسه النار بسبب أكل الحرام أي أول ما يفسد من الإنسان ويقتضي دخول النار بطنه بأكل الحرام لقوله تعالى : « إنما يأكلون في بطونهم ناراً » الآية ، وتعقيب سيصلون يدل على أولية مس النار البطن ، اه .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح ، وما يظهر من كلام الشراح أنه رد على الحنفية إذ قالوا لابد للحدود والقصاص من أمر السلطان ولا يثبت بدونه فليس بصواب ، فإن الحنفية لم يخصوا السلطان خاصة بحكم القتل وغيره بل يكفي فيه مأموره ونائبه كالقاضي ، ففي الهداية : إن الحد حق الله تعالى فيستوفيه من هو نائب عنه وهو الإمام أو نائبه كالقاضي ، انتهى بزيادة من الحاشية . وقال العيني : ذكر الطحاوي عن أصحابنا الكوفيين قال : لا يقيم الحدود إلا أمراء الأمصار وحكامها ولا يقيمها عامل السواد ، اه . وعلى هذا لا يرد على الحنفية ما أوردوا من الإيراد في حديث قتل معاذ الآتي في آخر الباب .

(٢) وفي تقرير المكي قوله «على الخط المختوم» بأن يكون عند أحد خط يدلك فيه بشهادتك وعليه خاتمك تعرفه ، ولا تشك فيه بوجه من الوجوه لكنك

. . . .

لا تذكر شهادتك ، فعند البخارى يجوز الشهادة به ، وعندنا لا يجوز حتى تذكرها ، اه .

ثم لا يذهب عليك أن الإمام البخارى ذكر فى الباب ثلاثة مسائل ، وذكرها جملة وسوى بينها لاتحاد الحكم عند البخارى فى تلك الثلاثة كلها وهو قبولها واعتبارها ، قال الحافظ : وجملة ما تضمنته هذه الترجمة بآثارها ثلاثة أحكام : الشهادة على الخط ، وكتاب القاضى إلى القاضى ، والشهادة على الإقرار بما فى الكتاب ، وظاهر صنيع البخارى جواز جميع ذلك ، فأما الحكم الأول فقال ابن بطال : اتفق العلماء على أن الشهادة لا تجوز للشاهد إذا رأى خطه إلا إذا تذكر تلك الشهادة ، فإن كان لا يحفظها فلا يشهد ، فإنه من شاء انتقش خاتماً ومن شاء كتب كتاباً ، وقد فعل مثله فى أيام عثمان فى قصة مذكورة فى سبب قتله ، وقد قال الله تعالى «إلا من شهد بالحق وهم يعلمون» ، وأجاز مالك الشهادة على الخط ، ونقل عن ابن وهب أنه قال : لا آخذ بقول مالك ، وقال الطحاوى : خالف مالكا جميع الفقهاء فى ذلك وعدوا قوله شذوذاً لأن الخط يشبه الخط ، وأما الحكم الثانى فقد قال ابن بطال اختلفوا فى كتب القضاة ، فذهب الجمهور إلى الجواز واستثنى الحنفية الحدود وهو قول الشافعى ، ثم أجمع فقهاء الأمصار على ما ذهب إليه سوار وابن أبى ليلى من اشتراط الشهود لما دخل الناس من الفساد فاحتيط للدماء والأموال ، وقد روى عبد الله بن نافع عن مالك قال : كان من أمر الناس القديم إجازة الخواتيم حتى أن القاضى ليكتب للرجل الكتاب فما يزيد على ختمه فيعمل به حتى اتهموا ، فصار لا يقبل إلا بشاهدين . وأما الحكم الثالث فقال ابن بطال : اختلفوا إذا أشهد القاضى شاهدين على ما كتبه ولم يقرأه عليهما ولا عرفهما بما فيه فقال مالك يجوز ذلك ، وقال أبو حنيفة والشافعى لا يجوز ، انتهى مختصراً .

ولا شبهة على الإمام فى ما قاله من عدم قبول الخط فى الحدود لأن الشبهة دارءة ، ولا ينكر ما فى الخط من إيراث الشبهة(١) .

---

(١) أراد الشيخ قدس سره بذلك الجواب عن إيراد الإمام البخارى بقوله «قال بعض الناس» وفى تقرير المكى : قوله «قال بعض الناس كتاب الحاكم إلخ» أى كتاب القاضى إلى القاضى أما كتاب الحاكم إلى عامله فجائز عندنا مطلقاً ، وإن كان فى الحدود لأن العامل يجب عليه نفاذ حكم حاكمه بخلاف القاضى ، وكتاب عمر لا يقوم حجة علينا لكونه إلى العامل ، وقوله «سواء» أى فى نفس القتل ، وإنما يصير القتل الخطأ مالا بعد ثبوت الخطأ ، وقلنا الدرء يكون بالنسبة إلى القصاص والمال ، لا بالنسبة إلى نفس القتل ، اه . وقال العينى : أراد ببعض الناس الحنفية ، وحاصل غرض البخارى إثبات المناقضة فيما قاله الحنفية فإنهم قالوا كتاب القاضى إلى القاضى جائز إلا فى الحدود ثم قالوا إن كان القتل خطأ يجوز فيه كتاب القاضى إلى القاضى لأن قتل الخطأ فى نفس الأمر مال لعدم القصاص فيلحق بسائر الأموال فى هذا الحكم ، وقوله «وإنما صار مالا إلى آخره» بيان وجه المناقضة فى كلام الحنفية حاصله إنما يصير قتل الخطأ مالا بعد ثبوته عند الحاكم والخطأ والعمد واحد ، يعنى فى أول الأمر حكمهما واحد لا تفاوت فى كونهما حداً ، والجواب عن هذا أن يقال : لا نسلم أن الخطأ والعمد واحد ، وكيف يكونا واحداً ، ومقتضى العمد القصاص ، ومقتضى الخطأ عدا القصاص ووجوب المال سواء كان هذا قبل الثبوت أو بعده ، انتهى مختصراً . قلت : وليت شعرى ما أورد البخارى على الحنفية فإنهم قالوا إن كتاب القاضى إلى القاضى جائز إلا فى الحدود ، وهو قول الشافعية كما تقدم من كلام الحافظ ، أما قتل الخطأ فيكون بعد ثبوته عند الحاكم الأول ، والخطأ والعمد فى ذلك سواء كما أقر به البخارى ، ولما ثبت عند الحاكم الأول كونه قتل خطأ فآل الأمر بعد ذلك إلى الدية وهو المال ، فإذا كتب بذلك إلى الحاكم الآخر أن يأخذ الدية من القاتل ، أى عاقلته ، فأى تناقض فى ذلك فإنه صار مالا بعد ثبوت القتل الخطأ عند الحاكم الأول فتدبر .

(لاعن عمر) أى[١] أمر به .

قوله : (شهادتك شهادة إلخ) هذا غير[٢] ظاهر على نسخة الخطاب فى قوله أرأيت ، فاما أن يقال إنه ترك التصريح حسب نسخة الخطاب على الظاهر والقياس ثم يشكل لفظة أنت موضع أنا [بياض[٣]] .

---

(١) وهو ظاهر لأن عمر رضى الله تعالى عنه لم يلاعن بأحد من نسائه ، وبذاك جزم القسطلانى تبعاً للعينى إذ قال : قوله «لاعن عمر» أى قضى بالتلاعن بين الزوجين عمر فى المسجد عند منبر النبى صلى الله تعالى عليه وسلم مبالغة فى التغليظ ، اه . وتقدم فى أبواب المساجد « باب القضاء واللعان بين الرجال والنساء فى المسجد » وتقدم هناك فى هامش اللامع اختلاف العلماء فى حكم القضاء فى المسجد .

(٢) فى أثر عمر رضى الله عنه فى العبارة اختلال ظاهر ، وأوله الشيخ قدس سره بتوجيهين كما ترى ، وقال القسطلانى (لو رأيت رجلا) بفتح التاء (على حد زنى أو سرقة وأنت أمير) أكنت تقيمه عليه ؟ قال : لا حتى يشهد معى غيرى ، (فقال عمر) لعبد الرحمن (شهادتك شهادة رجل) واحد (من المسلمين ، قال : صدقت) ، اه . وقال الحافظ : قال عكرمة : قال عمر إلخ ، وصله الثورى عن عبد الكريم الجزرى عن عكرمة به ، ووقع فى الأصل لو رأيت بالفتح وأنت أمير ، وفى الجواب : فقال شهادتك ، ووقع فى الجامع بلفظ أرأيت بالفتح ، لو رأيت بالضم رجلا سرق أو زنى ، قال أرى شهادتك ، وقال « أصبت » بدل قوله « صدقت » ، وأخرجه ابن أبى شيبة عن شريك عن عبد الكريم بلفظ : أرأيت لو كنت القاضى أو الوالى وأبصرت إنساناً على حد أكنت تقيمه عليه ؟ قال : لا حتى يشهد معى غيرى ، قال : أصبت ، لو قلت غير ذلك لم تجد ، وهو بضم المثناة وكسر الجيم وسكون الدال من الإجادة ، اه . وأنت خبير ليس فى كلام الحافظ الحل لعبارة البخارى بل ذكر الروايات الأخر فى هذه القصة .

(٣) بياض فى الأصل بقدر سطر ، والأوجه عند هذا العبد الضعيف فى حل أثر عكرمة على تقدير صيغة الخطاب فى قوله : لو رأيت أن عمر سأل عبد الرحمن

. . . .

(لو رأيت) أنت (رجلا على حد وأنت أمير) ماذا تفعل ؟ (فقال) عبد الرحمن (شهادتك) على سبيل الالتفات من التكلم إلى الخطاب أى شهادتى (شهادة رجل من المسلمين) ولا يؤثر كونى أميراً فى كفاية شهادة واحد (قال) عمر (صدقت) وهذا على نسخة الخطاب ، وأما على نسخة التكلم فى قوله « لو رأيت » وهو الأوضح عندى (قال عمر لو رأيت) أنا وأنا أمير المؤمنين (رجلا على حد وأنت) يا عبد الرحمن (أمير) أى وال وقاض فى هـــذه القضية ماذا تفعل ؟ (فقال) عبد الرحمن (شهادتك) مع كونك أمير المؤمنين (شهادة رجل) واحد (من المسلمين قال) عمر (صدقت) وأفاد العزيز المحترم مولانا إنعام الحسن أمير التبليغ فى نظام الدين فى توجيه نسخة الخطاب ، قال عمر لعبد الرحمن : لو رأيت بصيغة الخطاب رجلا على حد وأنت أمير فماذا تفعل ؟ قال عبد الرحمن : شهادتك يا أمير المؤمنين وثانى الخلفاء الراشدين شهادة رجل واحد ، أى فكذلك أفعل أنا إذا كنت أميراً، قال : صدقت .

ثم لا يذهب عليك أن ما حكى البخارى من الأقوال المختلفة فى قضاء القاضى بعلمه بسط الكلام على المسألة فى أول كتاب الأقضية من الأوجز ، وفيه المشهور من مذهب مالك أن الحاكم لا يحكم فى شىء أصلا بعلمه عليه قبل الولاية أو بعدها فى حقوق الآدميين أو غيرها ، وقال الموفق: ظاهر المذهب ،فذكر ما تقدم من مذهب مالك ثم قال : وهذا مذهب مالك وإسحق ومحمد بن الحسن وهو أحد قولى الشافعى، وعن أحمد رواية أخرى : يجوز ذلك ، وهو قول أبى يوسف ، والقول الثانى للشافعى ، وقال أبو حنيفة : ما كان من حقوق الله لا يحكم فيه بعلمه ، وأما حقوق الآدميين فما علمه قبل ولايته لم يحكم به ، وما علم فى ولايته حكم به ، وفيه عن الدر المختار: المعتمد عدم حكمه بعلمه فى زماننا ، قال ابن عابدين : قوله المعتمد أى عند المتأخرين لفساد قضاة الزمان ، انتهى ملخصاً من الأوجز :

(فيهم أبو بكر وعمر) ولعل(١) المراد أن فيمن حضر عند النبي ﷺ هذان ، وإلا فلم يكن أبو بكر فيمن أمهم سالم ، وحاصل الاستدلال أن إمامة المولى لو لم تكن جائزة لأرسل النبي ﷺ أحداً من معه وفيهم أبو بكر وعمر وغيرهما ليؤم القوم في مسجد قباء والله أعلم .

(باب من قضى(٢) له بحق أخيه)

ودلالة الرواية (٣) الثانية على الترجمة باعتبار أن النبي ﷺ لو قضى بالولد

---

(١) أجاد الشيخ قدس سره في دفع الإيراد المشهور الوارد على الحديث ، وما أجاب به الشيخ قدس سره أجود من توجيه الشراح ، ولذا قال الحافظ في جوابه : ولا يخفى ما فيه ، قال القسطلاني تبعاً للعيني والحافظ : والحديث من أفراده وسبق ما فيه في « باب إمامة الموالي من الصلاة » ، ولم يقل : هناك فيهم أبو بكر إلخ فاستشكل لتصريحه هناك بأن ذلك كان قبل مقدمه ﷺ المدينة ، وكان أبو بكر رفيقه عليه الصلاة والسلام فكيف ذكره فيه ، وأجاب البيهقي باحتمال أن يكون سالم استمر على الصلاة بعد أن تحول النبي ﷺ إلى المدينة ونزل بدار أبي أيوب قبل بناء مسجده بها فيحتمل أن يقال: كان أبو بكر يصلي خلفه إذا جاء إلى قباء ، قال في الفتح : ولا يخفى ما فيه ، اه .

(٢) وهي المسألة المعروفة بنفاذ قضاء القاضي ظاهراً وباطناً عندنا الحنفية ، وتقدم الكلام عليه في كتاب الحيل في « باب النكاح » مختصراً ، وتقدم البسط في ذلك في « باب من أقام البينة بعد اليمين » .

(٣) قال العيني : وجه إيراد هذا الحديث أن الحكم بحسب الظاهر ولو كان في نفس الأمر خلاف ذلك، فإنه ﷺ حكم في ابن وليدة زمعة بحسب الظاهر وإن كان في نفس الأمر ليس من زمعة ، ولا يسمى ذلك خطأ في الاجتهاد فيدخل هذا في معنى الترجمة ، اه .

لأخى عتبة بحسب ما يظهر له من حجة (*) هى خلاف الواقع لم يثبت نسبه (**) ولده منه بحسب نفس الأمر ، ولم يكن ابنه فى الواقع فإن الولد للفراش لا غير .

(من على شيئاً) أى كان (١) يخاف منه المخالفة كما خالف فى بيعة أبى بكر فلذلك كان يتردد ويتشاور ليتيسر له أن يستوثق من على بالسمع والطاعة لعبد الرحمن فيما يأمره .

قوله (يكون (٢) اثنا عشر أميراً) .

ثم لا يذهب عليك أن حديث عائشة هذا حجة للحنفية فى قولهم بنفاذ قضاء القاضى ظاهراً وباطناً ، فإنه ﷺ حكم بالضابطة الشرعية وهى : الولد للفراش ، وإن كان الواقع خلافه لإقراره بالزنا ولوجود الشبه ، ولذا أمر عليه الصلاة والسلام لسودة بالاحتجاب ، وأصرح من ذلك ما سيأتى قريباً من « باب بيع الإمام على الناس أموالهم » وتقدم شىء من الكلام عليه فى « باب من رد أمر السفيه » فى أبواب الخصومات .

(١) وتقدم الكلام على ذلك مبسوطاً فى « باب قصة البيعة » والاتفاق على عثمان إلخ .

(٢) لم يتعرض له الشيخ قدس سره لأنه أجمل الكلام على ذلك فى تقرير الترمذى المطبوع «باسم الكوكب الدرى» وتقرير أبى داود الموسوم «بالدر المنضود» الذى لم يطبع بعد ، وزدته التنبيه على اختلاف كثير فى معنى الحديث ، قال الشيخ فى الكوكب : قوله اثنا عشر أميراً ، فيه أقوال : قال بعضهم ليس المراد بذلك مدحهم بل بقاء أمته المرحومة زماناً كثيراً ، ولا يستلزم ذلك انقطاع الخلافة بعدهم إذ لا يعتبر العدد ، وقيل : بل المراد أن الخلافة على حسب السنة فى اثنى عشر

(*) ومى مشابهة له ١٢ ز .

(**) كذا فى الأصل والظاهر نسب ولده ١٢ ز .

. . . .

أميراً ، ولا يلزم تتابعه حتى يناقض عليه بتخلل يزيد ، وقيل : بل المراد أن الإمارة على حسب سنة الخلفاء تكون فى اثنى عشر أميراً ، وإن كان من هذه الأمراء من هو ظالم على نفسه كما كان يزيد ، إلا أنه كان يقتدى بالذين قبله فى أمور مملكته من فتح البلاد والعدل بين العباد والغزو مع الكفار إلى غير ذلك من الأطوار ، اهـ . وبسط فى هامشه شيء من الكلام فى ما يتعلق بهذه الأقوال ، وكتب فى الدر المنضود قوله « اثنا عشر إلخ » وليس فيه نفى للزيادة ، والمراد بالخليفة إن كان أعم من أن يكون على سيرة الخلفاء الراشدين أو لا ، فالأمر ظاهر أنه كان كذلك ، وإن أريد أن يكون على سيرة أولاء فنقول ليس فيه اشتراط أنهم يكونوا على التوالى من دون أن يفصل بينهم من ليس كذلك ، فكم من ملوك هم على طريقة مملوكة من الأئمة الراشدين ، اهـ . قلت : اختلف العلماء فى شرح هذا الحديث على أقوال : قال الحافظ : قال ابن الجوزى : قد أطلت البحث عن معنى هذا الحديث وتطلبت مظانه وسألت عنه فلم أقع على المقصود به لأن ألفاظه مختلفة ولا أشك أن التخليط فيها من الرواة ، ثم ذكر بعض الأقوال الواردة الآتية فى معنى الحديث ، قلت : اختلفوا فى معناه على أقوال عديدة منها وهو أشهرها أنهم يكونون على التوالى ، قال السيوطى فى تاريخ الخلفاء : قال القاضى عياض : لعل المراد من اثنى عشر فى هذه الأحاديث أنهم يكونون فى مدة عزة الخلافة وقوة الإسلام واستقامة أموره والاجتماع على من يقوم بالخلافة ، وقد وجد هذا فيمن اجتمع عليه الناس إلى أن اضطرب أمر بنى أمية ، ووقعت بينهم الفتنة زمن الوليد بن يزيد فاتصلت بينهم إلى أن قامت الدولة العباسية ، قال شيخ الإسلام ابن حجر فى شرح البخارى : كلام القاضى عياض أحسن ما قيل فى الحديث وأرجح لتأييده بقوله فى بعض طرق الحديث الصحيحة « كلهم يجتمع عليه الناس » وإيضاح ذلك أن المراد بالاجتماع انقيادهم لبيعته ، والذى وقع أن الناس اجتمعوا على

. . . .

الخلفاء الراشدين الاربعة إلى أن وقع أمر الحكمين فى صفين ، ثم اجتمع الناس على معاوية بعد صلح الحسن ، ثم على ولده يزيد ولم ينتظم للحسين أمر ، بل قتل قبل ذلك ، ثم اجتمعوا على عبد الملك بعد قتل ابن الزبير ، ثم اجتمعوا على أولاده الاربعة وتخلل بين سليمان ويزيد عمر بن عبد العزيز ، فهؤلاء سبعة بعد الخلفاء الراشدين ، والثانى عشر هو الوليد بن يزيد بن عبد الملك اجتمع الناس عليه لما مات عمه هشام فولى نحو أربع سنين ثم قتل ، فانتشرت الفتن من يومئذ ، ولم يتفق أن يجتمع الناس على خليفة بعد ذلك إلى آخرما بسطه ناقلا عن الفتح، قلت : ما قال السيوطى تبعاً للحافظ مشكل جداً لان الوليد بن يزيد ليس بثانى عشر بل هو الثالث عشر ، وأيضاً المذكورون بعد الخلفاء الراشدين ثمانية لا سبعة ، ولا وجه لإخراج عمر بن عبد العزيز عنهم بوجه من الوجوه ، فإنه رضى الله تعالى عنه مع اجتماع الناس عليه على سيرة الخلفاء الراشدين ، فالأوجه إخراج الوليد بن يزيد ، وهو ظاهر كلام القاضى عياض المتقدم من قوله إلى أن اضطرب أمر بنى أمية زمن الوليد ، وهو مؤدى كلام الحافظ ابن تيمية فى منهاج السنة إذ قال مثل هذا الكلام بعينه ، وقال : بعد أولاد عبد الملك الأربعة وبينهم عمر بن عبد العزيز وبعد ذلك حصل فى دولة الإسلام من النقص ما هو باق إلى الآن ، اه . فالظاهر منه أيضاً خروج الوليد بن يزيد .

والقول الثانى من الأقوال الواردة فى معنى الحديث ما قاله الحافظ بحثاً إذ قال: الأولى أن يحمل قوله « يكون بعدى اثنا عشر خليفة » على حقيقة البعدية ، فإن جميع من ولى الخلافة من الصديق إلى عمر بن عبد العزيز أربعة عشر نفساً ، منهم اثنان لم تصح ولايتهما ولم تطل ، وهما معاوية بن يزيد ومروان بن الحكم ، والباقون اثنا عشر نفساً على الولاء كما أخبر ﷺ ، وكانت وفاة عمر بن عبد العزيز سنة إحدى ومائة وتغيرت الأحوال بعده وانقضى القرن الأول الذى هو خير القرون ،

. . . .

ولا يقدح فى ذلك قوله « يجتمع عليهم الناس » لأنه يحمل على الأكثر الأغلب ، لأن هذه الصفة لم تفقد منهم إلا فى الحسن بن على وعبدالله بن الزبير مع صحة ولايتهما ، اه . وكذا فى العينى مختصراً .

والقول الثالث أنهم على غير التوالى كما تقدم عن الدر المنضود قال الحافظ : يحتمل أن يكون المراد من يستحق الخلافة من أئمة العدل ، وقد مضى منهم الخلفاء الأربعة ولابد من تمام العدة قبل قيام الساعة ، ثم حكى الحافظ هذا القول عن ابن الجوزى ، إذ قال : الوجه الثالث أن المراد وجود اثنى عشر خليفة فى جميع مدة الإسلام إلى يوم القيامة يعملون بالحق وإن لم تتوال أيامهم ، ويؤيده ما أخرجه مسدد فى مسنده عن أبى الجلد، حدثه أنه لا تهلك هذه الأمة حتى يكون منها اثنا عشر خليفة كلهم يعمل بالهدى ودين الحق ، منهم رجلان من آل بيت محمد ﷺ ، انتهى مختصراً . وذكره السيوطى فى تاريخ الخلفاء ثم قال : وعلى هذا فقد وجد من الاثنى عشر : الخلفاء الأربعة ، والحسن ، ومعاوية ، وابن الزبير ، وعمر ابن عبد العزيز ، هؤلاء ثمانية ، ويحتمل أن يضم إليهم المهتدى من العباسيين لأنه فيهم كعمر بن عبد العزيز فى بنى أمية ، وكذلك الظاهر لما أوتيه من العدل ، وبقى الاثنان المنتظران ، أحدهما المهدى لأنه من آل بيت محمد ، اه . وكتب شيخنا فى البذل : وبعضهم يقولون لا يشترط التوالى فيهم ، ويقولون المراد بهم الذين هم على سيرة الخلفاء الراشدين ، وآخرهم الإمام المهدى ، وعندى هذا هو الحق ، اه . واقتصر على هذا القول ابن كثير فى تفسيره بعد ما بسط الكلام على تفسير قوله « وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم » الآية ، وذكر حديث اثنى عشر خليفة فقال : وفى هذا الحديث دلالة على أنه لابد من وجود اثنى عشر خليفة عادل ، وليسوا هم بأئمة الشيعة الاثنى عشر ، فإن كثيراً من أولئك لم يكن لهم من الأمر شىء ، فأما هؤلاء فإنهم يكونون من قريش يلون فيعدلون ، وقد وقعت

. . . .

البشارة بهم فى الكتب المتقدمة ، ثم لا يشترط أن يكونوا متتابعين بل يكون وجودهم فى الامة متتابعاً ومتفرقاً ، وقد وجد منهم أربعة على الولاء ثم كانت بعدهم فترة ، ثم وجد منهم من شاء الله ، ثم قد يوجد منهم من بقى فى الوقت الذى يعلمه الله تعالى ومنهم المهدى الذى يطابق اسمه اسم رسول الله ﷺ ، اه . وذكره فى موضع آخر تحت قوله تعالى « وبعثنا منهم اثنى عشر نقيباً » فقال وجد منهم أربعة على نسق ومنهم عمر بن عبد العزيز بلا شك عند الأئمة وبعض بنى العباس ، ثم رد على قول الروافض فى مختارهم فى الاثنى عشر أشد الرد ، اه . وأطال البحث فى ذلك فى تاريخه ، وحكى عن شيخ الإسلام ابن تيمية أنه قرر أنهم يكونون مفرقين فى الامة .

القول الرابع أن المراد باثنى عشر بعد الخلفاء الراشدين ، فقد حكى الحافظ عن ابن الجوزى فقال : الوجه الاول أنه أشار إلى ما يكون بعده وبعد أصحابه ، وأن حكم أصحابه مرتبط بحكمه فأخبر عن الولايات الواقعة بعدهم ، فكأنه أشار بذلك إلى عدد الخلفاء من بنى أمية وكان قوله « لا يزال الدين » أى الولاية « إلى أن يلى اثنا عشر خليفة » ثم ينتقل إلى صفة أخرى أشد من الاولى ، وأول بنى أمية يزيد ابن معاوية وآخرهم مروان الحمار وعدتهم ثلاثة عشر ، ولا يعد عثمان ومعاوية ولا ابن الزبير لكونهم صحابة ، فإذا أسقطنا منهم مروان بن الحكم للاختلاف فى صحبته أو لأنه كان متغلباً بعد أن اجتمع الناس على عبد الله بن الزبير صحت العدة ، وعند خروج الخلافة من بنى أمية وقعت الفتن العظيمة والملاحم الكثيرة ، اه .

القول الخامس أن المراد باثنى عشر بعد المهدى وهو قول مشهور ذكره أكثر شراح الحديث قال الحافظ عن ابن الجوزى الوجه الثانى يحتمل فى معنى الحديث أن يكون هذا بعد المهدى فقد وجدت فى كتاب دانيال : إذا مات المهدى ملك بعده

. . . .

خمسة رجال من ولد السبط الأكبر ، ثم خمسة من ولد السبط الأصغر ، ثم يوصي آخرهم بالخلافة لرجل من ولد السبط الأكبر ، ثم يملك بعده ولده فيتم بذلك اثنا عشر ملكاً ، اهـ .

القول السادس أن الاثنى عشر يكونون فى زمن واحد ، قال الحافظ : إنهم يكونون فى زمن واحد يفترق الناس عليهم وقد وقع فى المائة الخامسة فى الأندلس وحدها ستة أنفس كلهم يتسمى بالخلافة ، ومعهم صاحب مصر والعباسية ببغداد وغيرهم ، قال : ويعضد هذا التأويل قوله فى حديث آخر فى مسلم « ستكون خلفاء فيكثرون » ، وهذا القول اختاره المهلب ورده الحافظ فى الفتح بلفظ « كلهم يجتمع عليه الناس » .

القول السابع ما قال الكرمانى : يحتمل أن يكون المراد بكون من الأمراء اثنا عشر مستحقين للإمارة بحيث يعز الإسلام بهم ، اهـ .

القول الثامن ما فى حاشية أبى داود عن فتح الودود : الأحسن أن يقال الحديث إشارة إلى مضمون « خير القرون قرنى » فإن غالب أخيار هذه القرون كانوا إلى زمن اثنى عشر أميراً ، اهـ .

القول التاسع أن العدد ليس للتحديد بل لمجرد التكثير كما تقدم عن الكوكب ، ويؤيده ما فى الفتح عن القاضى عياض أنه لم يقل لا يلى إلا اثنا عشر ، وإنما قال يكون اثنا عشر ، وقد ولى هذا العدد ولا يمنع ذلك الزيادة عليهم ، اهـ .

القول العاشر ما فى الفيض فى جملة الأقوال الواردة فى ذلك ما قيل إنه دعوة على إبهامه ، وقال شيخ الإسلام ابن تيمية فى المنهاج : ومنهم من قال لا أفهم معناه كأبى بكر بن العربى .

والقول الحادى عشر : قال الحافظ ابن تيمية : وقد تأول ابن هبيرة الحديث

. . . .

على أن المراد أن قوانين المملكة باثنى عشر مثل للوزير والقاضى ونحو ذلك ، وهذا ليس بشىء ، بل الحديث على ظاهره ولا يحتاج إلى تكلف ، اه . فهذه أحد عشر قولا عثرت عليها من أقاويل أهل السنة والجماعة ، والثانى عشر ما هو المعروف عند أهل الرفض والفرقة الإمامية الاثنى عشرية وهو ما فى البذل : إنهم هم المعصومون المنصوصون من الله سبحانه وتعالى ، أولهم بعد رسول الله ﷺ على بن أبى طالب رضى الله عنه ، ثم ابنه الحسن رضى الله عنه ، ثم أخوه الحسين رضى الله عنه ، ثم ابنه على بن الحسين زين العابدين رحمه الله ، ثم ابنه محمد الباقر رحمه الله ، ثم ابنه جعفر الصادق رحمه الله ، ثم ابنه موسى الكاظم رحمه الله ، ثم ابنه على الرضا رحمه الله ، ثم ابنه محمد التقى رحمه الله ، ثم ابنه على النقى رحمه الله ، ثم ابنه حسن العسكرى رحمه الله ، ثم ابنه محمد المهدى المنتظر رضى الله عنه ، اه . وحكى القارى هذا القول فى المرقاة وقال ذكره مولانا عبد الرحمن الجامى فى أواخر شواهد النبوة وذكر فضائلهم ، وفيه رد على الروافض حيث يظنون بأهل السنة أنهم يبغضون أهل البيت باعتقادهم الفاسد ، وإلا فأهل الحق يحبون الصحابة وكل أهل البيت ، لا كالخوارج الأعداء لأهل بيت النبوة ، ولا كالروافض المعاندين لجمهور الصحابة ، انتهى مختصراً . قلت : ومع ذلك كون هؤلاء الكرام مصداق الحديث المذكور بعيد جداً لا يوافق ألفاظ الأحاديث الكثيرة الواردة فى ذلك ، منها « لا يزال هذا الدين قائماً حتى يكون عليكم اثنا عشر خليفة كلهم تجتمع الأمة عليه » ، وفى رواية مسلم : « لا يزال أمر الناس ماضياً ما وليهم اثنا عشر رجلا » وغير ذلك من الروايات التى ذكرها الحافظ فى الفتح والسيوطى فى تاريخ الخلفاء ، ثم لا يخفى عليك ما قال الحافظ فى أول البحث ، قال القاضى عياض : توجه على هذا العدد سؤالان : أحدهما أنه يعارضه ظاهر قوله فى حديث سفينة يعنى الذى

. . . .

أخرجه أصحاب السنن، والخلافة بعدى ثلاثون سنة ثم تكون ملكا ، لأن الثلاثين سنة لم يكن فيها إلا الخلفاء الأربعة وأيام الحسن بن على ، والثانى أنه ولى الخلافة أكثر من هذا العدد ، قال : والجواب عن الأول أنه أراد فى حديث سفينة خلافة النبوة ولم يقيده فى حديث جابر بن سمرة بذلك ، وعن الثانى أنه لم يقل : لا يلى إلا اثنا عشر ، وإنما قال يكون اثنا عشر فذكر ما تقدم فى القول التاسع .

كتاب[1] التمنى

(باب ما يكره من التمنى[2] إلخ)

(١) قال الحافظ : التمنى تفعل من الأمنية والجمع أمانى ، والتمنى إرادة تتعلق بالمستقبل ، فإن كانت فى خير من غير أن تتعلق بحسد فهى مطلوبة وإلا فهى مذمومة ، وقد قيل : إن بين التمنى والترجى عموماً وخصوصاً ، فالترجى فى الممكن، والتمنى فى أعم من ذلك إلى آخر ما قال ، والأوجه عند هذا العبد الضعيف أن بينهما عموماً وخصوصاً من وجه ، فقد يترجى الرجل أحياناً مالا يتمنى .

ثم الغرض من الكتاب عندى أنه قد ورد فى القرآن العظيم والأحاديث النبوية الآيات والروايات المختلفة فى التمنى من الإباحة والندب والنهى فذكر البخارى كتاب التمنى وأورد فيه الأبواب المختلفة فى ذلك ليرى الناظر مواقع النهى وغيره .

(٢) لم يتعرض له الشيخ قدس سره لوضوحه ، وزدته للتنبيه على دفع مايفهم من كلام الشراح من الإيراد على البخارى فى أن الروايات الواردة فى الباب لا تناسب الآية ، إذ قالوا فى مناسبة الأحاديث المذكورة فى الباب للآية غموض ، ولا إيراد عند هذا العبد الضعيف لأن الإمام البخارى ترجم بقوله « مايكره من التمنى » وأشار إلى بعض أنواعه بالآية وإلى بعض أنواعه بالروايات وهى تمنى الموت ، وأما الآية فظاهرها يدل على منع التمنى بما فضل الله مطلقاً وليس الأمر كذلك ، بل المراد بالآية الأمور الخاصة التى ذكرها المفسرون من تفضيل الخلقة مثلا حسناً وجمالا، أو تفضيل الورثة بعضها على بعض كما ورد فى الروايات فى سبب نزول الآية أو النهى عن التمنى بالممتنعات العادية كالنبوة وأمثالها .

(باب ما يجوز من اللو[1])

يعني أن مطلق لفظ اللو وإن كانت للشرط غير منهي عنه، وإنما المنهي ما كان للتمني وكان فيه إظهار ما لضجر أو جزع من التقدير ، ودلالة الرواية على هذا المعنى لا يحتاج إلى كثير تفصيل وبيان .

---

(١) توضيح ذلك أنه ورد في بعض الروايات : « إياك واللو » كما سيأتي ، فأراد الإمام البخاري بالترجمة جواز استعمال هذا اللفظ كما أفاده الشيخ ، وبسط الحافظ في تخريج روايات « إياك واللو فإن اللو تفتح عمل الشيطان » ، ذكره صاحب المشكاة برواية مسلم ، وذكره الحافظ برواية مسلم والنسائي وابن ماجه والطحاوي وغيرها ، ثم قال : قال الطبري : الجمع بين هذا النهي وبين ما ورد من الأحاديث الدالة على الجواز أن النهي مخصوص بالجزم بالفعل الذي لم يقع ، فالمعنى لا تقل لشيء لم يقع لو أني فعلت كذا لوقع قاضياً بتحتم ذلك غير مضمر في نفسك شرط مشيئة الله تعالى ، وما ورد من قول « لو » محمول على ما إذا كان قائله موقناً بالشرط المذكور وأنه لا يقع شيء إلا بمشيئة الله وإرادته ، وهو كقول أبي بكر رضي الله عنه في الغار لو أن أحدهم رفع قدمه لأبصرنا لجزم بذلك مع تيقنه أن الله قادر على أن يصرف أبصارهم عنهما بعمى أو غيره ، انتهى مختصراً . وقد بسط الحافظ الكلام في ذلك أشد البسط ، قال القاري قال الشاطبي رحمه الله : ولم ، ولو ، وليت ، تورث القلب انقلاقا ، قال بعض شراح المصابيح : أي أن قول « لو » واعتقاد معناها يفضي بالعبد إلى التكذيب بالقدر أو عدم الرضاء بصنع الله لأن القدر إذا ظهر بما يكره العبد قال : لو فعلت كذا لم يكن كذا وقد قدر في علم الله أنه لا يفعل إلا الذي فعل ولا يكون إلا الذي كان ، وقد أشار ﷺ بقوله : ولكن قدر الله وما شاء فعل ، ولم يرد كراهة التلفظ بلو في جميع الأحوال وسائر الصور ، وإنما عنى الإتيان بها في صيغة تكون فيها منازعة القدر والتأسف على ما فاته من أمور الدنيا وإلا فقد ورد في القرآن مثل « لو كنتم في بيوتكم » الآية ، لأنه لم يرد به منازعة القدر ، اهـ .

كتاب أخبار الآحاد

يعني(١) بذلك إثبات أن أخبار الآحاد بمعنى ما ليس بمتواتر مفيدة للعلم وإن لم يبلغ حد الجزم .

---

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح ، والحاصل أن الخبر إذا كان متواتراً يفيد الجزم والقطع ، وما كان غير متواتر يسمى خبراً واحداً سواء كان مستفيضاً أو عزيزاً أو غيرهما ، وهو موجب للعمل غير موجب للعلم والقطع ، قال صاحب نور الأنوار فى الأنواع الأربعة المشروعات : الثانى الواجب ، وهو ما ثبت بدليل فيه شبهة كالعام المخصوص البعض والمجمل وخبر الواحد ، وحكمه اللزوم عملا لا علماً ، ويفسق تاركه إذا استخف بأخبار الآحاد ، بأن لا يرى العمل بها واجباً إلا أن يتهاون بها فإن التهاون بالشريعة كفر ، اه‍ . ثم قال صاحب نور الأنوار بعد ذكر المتواتر : أو يكون اتصالا فيه شبهة صورة أى من حيث عدم تواتره فى القرن الأول كالمشهور وهو ما كان من الآحاد فى الأصل أى فى القرن الأول ثم انتشر حتى ينقله قوم لا يتوهم تواطؤهم على الكذب ، قال صاحب قمر الأقمار : قوله « وهو ما كان من الآحاد فى الأصل » أى كان رواته من الصحابة أقل من عدد التواتر واحداً كان راويه أو أكثر ، وهذا على رأى الأصوليين ، وأما على رأى أهل الحديث فالسنة قسمان : متواتر وخبر واحد ، وينقسم إلى مشهور وعزيز وغريب ، انتهى مختصراً . والبسط فى المستصفى وأصول البزدوى والتلويح ، وقال صاحب الفيض فى مبدأ كتاب أخبار الآحاد : دخل المصنف فى بعض مسائل الأصول فذكر إجازة خبر الواحد ، وحاصله أنه يفيد القطع إذا احتف بالقرائن كخبر الصحيحين على الصحيح بيد أنه يكون نظريا ، ونسب إلى أحمد رحمه الله أن أخبار

(باب ما جاء فى إجازة الخبر الواحد إلخ)

أراد[1] بذلك أنه لايشترط العدد فى كل خبر ، بل يكتفى بخبر الواحد فى كثير من المواضع إذا كان عدلا ، ودلالة الروايات على هذا المدعى ظاهرة ، حيث اكتفى فى أكثرها بإخبار الواحد إذا كان عدلا ، وفى بعضها دلالة على قبول إخبار جماعة لم تبلغ حد التواتر .

الآحاد تفيد القطع مطلقاً ، ثم إن ما ذكره المحدثون فى تعريفات أقسام الحديث من المتواتر وخبر الآحاد والمشهور ليس بجيد ، والأحسن ما ذكره الحسامى كأنه روح الكلام ومخه فراجعه ، اه .

(١) قال الحافظ: والمراد بالإجازة جواز العمل به والقول بأنه حجة وبالواحد ههنا حقيقة الوحدة ، وأما فى اصطلاح الأصوليين فالمراد به ما لم يتواتر ، وقصد الترجمة الرد به على من يقول : إن الخبر لا يحتج به إلا إذا رواه أكثر من شخص واحد حتى يصير كالشهادة ، ويلزم منه الرد على من شرط أربعة أو أكثر ، فقد نقل الأستاذ أبو منصور البغدادى أن بعضهم اشترط فى قبول خبر الواحد أن يرويه ثلاثة عن ثلاثة إلى منتهاه ، واشترط بعضهم أربعة عن أربعة ، وبعضهم خمسة عن خمسة، وبعضهم سبعة عن سبعة إلى آخر مابسطه ، وقوله «الصدوق» قال القسطلانى تبعاً للحافظ : التقييد بالصدق لابد منه فلا يحتج بالكذوب اتفاقا أما من لم يعرف حاله فثالثها يجوز إن اعتضد ، اه .

ثم لا يذهب عليك ما قال السندى فإن قلت : كيف يصح الاستدلال بما ذكر فى هذا الباب من الأحاديث على حجية خبر الآحاد مع أن كلها أخبار آحاد ، والاحتجاج بها يتوقف على كون خبر الواحد حجة فهو دور ، فالجواب أنه أشار بإكثار الأخبار فى هذا الباب إلى أن القدر المشترك متواتر ولهذا أكثر وإلا فدأبه فى الأبواب الاقتصار على حديث أوحديثين ، والله أعلم اه . يعنى الاستدلال ليس

قوله : (صلى بنا (١) الظهر خمساً) .

بخبر واحد بل بأخبار كثيرة وصلت إلى حد التواتر فكأنه استدل على قبول الخبر الواحد بخبر متواتر معنى .

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره وزدته دفعاً لما يرد على الإمام البخارى أن هذا الحديث وحديث ذى اليدين الآتى لا يطابقان الترجمة ، قال الحافظ : فى هذا الحديث قال ابن التين بوب لخبر واحد وهذا الخبر ليس بظاهر فيما ترجم له لأن المخبرين له بذلك جماعة ، وسيأتى جوابه فى الكلام على الحديث الذى بعده ، وقال فى الحديث الثانى : وجه إيراد هذا الحديث والذى قبله فى إجازة خبر الواحد التنبيه على أنه ﷺ إنما لم يقنع فى الإخبار بسهوه بخبر واحد لأنه عارض فعل نفسه فلذلك استفهم فى قصة ذى اليدين ، فلما أخبره الجم الغفير بصدقه رجع إليهم ، وفى القصة التى قبلها أخبروه كلهم وهذا على طريقة من يرى رجوع الإمام فى السهو إلى إخبار من يفيد خبره العلم عنده ، وهو رأى البخارى ولذلك أورد الخبرين هنا بخلاف من يحمل الأمر على أنه تذكر فلا يتجه إيراده فى هذا المحل والعلم عند الله تعالى ، وقال الكرمانى : لم يخرج عن كونه خبر الواحد وإن كان قد صار يفيد العلم بسبب ما حفه من القرائن ، وقال غيره إنما استثبت النبى ﷺ فى خبر ذى اليدين لأنه انفرد دون من صلى معه بما ذكر من كثرتهم فاستبعد حفظه دونهم وجوز عليه الخطأ ، ولا يلزم من ذلك رد خبر الواحد مطلقاً ، اه . وفى تقرير المكى قوله « أصدق ذو اليدين » إنما سأل النبى ﷺ الناس لأن خبر ذى اليدين صار متعارضاً بعلم النبى ﷺ وعلمه عليه الصلاة والسلام كان قطعياً فلم يعتبر الخبر الواحد فى مقابلته واستفصح الناس ، اه . وأجاب العينى عن الحديث الأول بأنه تقدم فى الصلاة فى « باب ما إذا صلى خمساً » بلفظ قال صليت خمساً بلفظ الإفراد ، والحديث واحد ، انتهى مختصراً . ولا يبعد عندى أن يقال إن هذين الحديثين يطابقان بالجزء الثانى من الترجمة وهو قوله « فإن سها أحد منهم إلخ » على تقدير أن يكون ذلك جزء للترجمة مثبتاً بفتح الباء كما سيأتى .

(وتبسم سفيان) وكان (١) ذلك مزاحا من سفيان حيث أظهره في أول جوابيه أن روايته تخالف رواية الثوري ، ثم بين له بعد ذلك ما كان المراد بهما ، فإن المراد بهما واحد .

(باب ما كان (٢) النبي ﷺ يبعث من الأمراء)

(١) أجاد الشيخ قدس سره في وجه التبسم يعني أن سفيان أجابه أولا بأنه سمع لفظ «يوم الخندق» فكأنه أظهر أن روايته تخالف رواية الثوري إذ قال «يوم قريظة» ، ثم أجابه بما هو الجواب حقيقة ، وهو أنهما واحد ، وفي تقرير المكي قوله تبسم سفيان أي من تردده ، اهـ . يعني كان تبسمه على أن السائل لا يعلم أنهما واحد ، وهو أمر جلي ، والعجب أنه لم يتعرض لهذا أحد من الشراح .

(٢) لم يتعرض له الشيخ قدس سره ، وزدته لوجهين : الأول أنه تعرض لذلك الشيخ المكي في تقريره كما سيأتي ، والثاني أن الترجمة بظاهرها مكررة لأنها تقدم قريباً في كتاب أخبار الآحاد «وكيف بعث النبي ﷺ أمراء واحداً بعد واحد» ، ويمكن التفصي عنه بأن الأولى ليست بترجمة مستأنفة ، بل هي جزء للترجمة السابقة ، ويمكن أن يقال إن الترجمة الأولى مثبتة بكسر الباء لأصل الباب ، وهو إجازة خبر الواحد ، وهذه الترجمة الثانية مثبتة بفتح الباء كما بسطت ذلك في الأصل الستين من أصول التراجم من أن بعض التراجم يكون مثبتاً وبعضها مثبتاً ، وفي تقرير المكي قوله « واحداً بعد واحد » ليس المراد به الإرسال على سبيل التعاقب ، بل المراد إرسال الآحاد بالكثرة سواء كان على سبيل الاستقلال أو على سبيل التعاقب ، اهـ .

كتاب(١) الاعتصام

(١) وهذا الكتاب عند هذا العبد الضعيف آخر كتاب من الجامع الصحيح للبخارى فإنه رضى الله تعالى عنه بدأ كتابه ببدء الوحى إلى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ، وختمه بكتاب الاعتصام بالكتاب والسنة فإنه الأصل فى الدين والشريعة ومبدأه ومأخذ الوحى ، وما سيأتى من كتاب الرد على الجهمية ليس بكتاب مستأنف عندى ، فإنه بمنزلة التكملة والتتمة لهذا الكتاب ، فإن من عادة الإمام الهمام أمير المؤمنين فى الحديث البخارى أن يذكر فى الكتب الأضداد أيضاً ، ولذا ذكر أبواب الكفر فى كتاب الإيمان ، وأبواب الجهل فى كتاب العلم ، وأبواب الدعاء لمنع المطر فى كتاب الاستسقاء ، وغير ذلك ، ولما كان أبواب البدعة من أضداد كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة ذكرها بعده على عادته المستمرة ، ولما كانت أبوابه كثيرة ترجم عليه بالكتاب، قال الحافظ: الاعتصام افتعال من العصمة، والمراد امتثال قوله تعالى : « واعتصموا بحبل الله جميعاً » الآية ، قال الكرمانى : هذه الترجمة منتزعة من قوله تعالى « واعتصموا بحبل الله جميعاً » لأن المراد بالحبل الكتاب والسنة على سبيل الاستعارة ، والجامع كونهما سبباً للمقصود وهو الثواب والنجاة من العذاب كما أن الحبل سبب لحصول المقصود به من السقى وغيره ، والمراد بالكتاب القرآن المتعبد بتلاوته ، وبالسنة ماجاء عن النبى ﷺ من أقواله وأفعاله وتقريره وما هم بفعله ، والسنة فى أصل اللغة الطريقة ، وفى اصطلاح الأصوليين والمحدثين ما تقدم ، وفى اصطلاح بعض الفقهاء ما يرادف المستحب ، اه . وقد تقدم الكلام مبسوطاً على المراد بالسنة إذا أطلق فى كتاب الحج فى باب الجمع بين الصلاتين بعرفة ، وقال صاحب نور الأنوار : السنة تقع على طريقة النبى ﷺ وغيره يعنى

قوله:(ويدعوا الناس إلا من خير) هذا(١) على النسخة التي هي من الوداع

الصحابة ، وقال الشافعي : مطلقها طريقة النبي عليه الصلاة والسلام يعني إذا يطلق لفظ السنة بلا قرينة لا يطلق على طريقة الصحابة ، وقال صاحب قمر الأقمار : قوله « السنة تقع إلخ » توضيحه أنه لا خلاف بيننا وبين الشافعي في تعريف السنة وحكمها إنما الخلاف بيننا وبينه في أن لفظ السنة إذا أطلق هل يطلق على طريقة غير النبي صلى الله تعالى عليه وسلم أو لا ؟ الثاني مختاره الأول مختارنا، وقوله « لا يطلق على طريقة الصحابة » لأن المطلق يتبادر منه الفرد الكامل ، ونحن نقول : إن المطلق يفيد الإطلاق فلا يتقيد بلا دليل ، وكمال الفرد ليس بدليل التقييد ، فيقع على طريقة النبي ﷺ وغيره » انتهى مختصراً. وقد حقق الطحاوي في «باب المسح على الخفين» أن لفظ السنة لا يختص بسنة النبي صلى الله عليه وسلم بل يطلق على سنة غيره ﷺ أيضاً، وقال ابن عابدين : بحثاً إن ما واظب عليه الرسول ﷺ أو الخلفاء الراشدون فهو سنة ، انتهى مختصراً . وقال صاحب دستور العلماء من الحنفية : اختلفوا أن السنة عند الإطلاق : هل تختص بسنة رسول الله ﷺ أو تعمها وغيرها ؟ فذهب المتقدمون منا وصاحب الميزان من المتأخرين وأصحاب الشافعي وجمهور أهل الحديث إلى الأول والباقون إلى الثاني ، اهـ . وقال ابن الهمام في فتح القدير: وقول الصحابي من السنة حكمه الرفع على الصحيح ، اهـ . وقال الزيلعي في تخريج الهداية : واعلم أن لفظ السنة يدخل في المرفوع عندهم ، وقال العلامة القاسم بن قطلوبغا في منية الألمعي : قال حافظ العصر - يعني ابن حجر - فيما وجدته بخطه : هذا خلاف قول الحنفية ، وأما الشافعية فعندهم وجهان ، قلت : بل هو قول المتقدمين من الحنفية ، واختاره جماعة من المتأخرين ، اهـ .

(١) قال الحافظ : قوله « ويدعوا الناس إلا من خير» كذا للأكثر بفتح الدال وهو من الودع بمعنى الترك ، ووقع في رواية الكشميهني ...

ظاهر، وأما على(١) نسخة كونه من الدعاء ففيه خفاء ولعل فيه حذفاً والمعنى ويدع الناس ولا يدعون إلا دعاء ناشئاً ومسبباً من خير ونصيحة ومن أجل موعظة ونحو والله أعلم .

(باب ما يكره(٢) من كثرة السؤال إلخ)

الدعاء ، وكذا هو فى نسخة الصغانى ، ويؤيد الأول أن فى رواية يحيى بن يحيى : ورجل أقبل على نفسه ولها عن الناس إلا من خير لأن فى ترك الشر خيراً كثيراً ، اهـ .

(١) هذا غاية توجيه الكلام ولم يوجهه أحد من الشراح ، قال القسطلانى : قال فى الفتح بسكون الدال إلى خير ، اهـ . وليس هذا فى الفتح فقد تقدم كلامه قريباً نعم ذكره العينى فقال : ووقع فى رواية الكشميهنى بسكون الدال من الدعاء وفى روايته ويدعوا الناس إلى خير ، اهـ .

(٢) لم يتعرض له الشيخ قدس سره لوضوحه وزدته للتنبيه على غرض الإمام البخارى بالترجمة عند هذا العبد الضعيف وهو الإشارة إلى مسألة خلافية وهى: هل ينبغى أن يسأل عن النوازل قبل وقوعها، وظاهر ميل البخارى إلى كراهة ذلك، وقوله «ومن تكلف ما لا يعنيه» كأنه بيان لقوله ما يكره من كثرة السؤال ونظير ذلك ما تقدم فى كتاب الطهارة من «باب التماس الوضوء إذا حانت الصلاة» وتقدم فى كتاب العلم «باب الرحلة فى المسألة النازلة» والجمهور على جواز ذلك ، قال الحافظ : واشتد إنكار جماعة من الفقهاء منهم أبو بكر بن العربى فقال : اعتقد قوم من الغافلين منع السؤال عن النوازل إلى أن تقع تعلقاً بهذه الآية وليس كذلك ، قال الحافظ : وهو كما قال لأن ظاهرها اختصاص ذلك بزمان نزول الوحى ، ويؤيد حديث سعد الذى صدر به المصنف الباب: من سأل عن شىء لم يحرم فحرم من أجل مسألة إلى آخر ما بسطه ، وبسط الكلام فى الأوجز أشد البسط على حديث النهى عن قيل وقال وكثرة السؤال

(من صنعكم) كضرب(١) الباب والتنحنح ورمى الحصاة وغيرها من الأمور التى ذكرت فى غير هذه الرواية .

(أولى وهى كلمة) تهديد(٢) ، قالها زجراً لهم وتوبيخاً على ما ارتكبوه من المبادرة إلى سؤال ما لم يكن شأنه أن يسأل .

وفيه عن الباجى : قال مالك : لا أدرى أهو ما أنهاكم عنه من كثرة المسائل أوهو من مسألة الناس أموالهم ، وقال ابن عبد البر : معناه عند أكثر العلماء التكثير من النوازل والأغلوطات ، ثم حكى قول الإمام مالك المذكور ثم قال : إن الظاهر كراهة السؤال عن المسائل إذا كان ذلك الإكثار لاعن حاجة ، وفيه أيضاً : ثبت عن جمع من السلف كراهة تكلف المسائل التى يستحيل وقوعها عادة أو يندر جداً ، وإنما كرهه ذلك لما فيه من التنطع والقول بالظن ، وقال النووى قيل المراد به التنطع فى المسائل والإكثار عن السؤال عما لا يقع إلى آخر ما بسط فيه .

(١) وهو كذلك ، وما أفاده الشيخ قدس سره من الألفــاظ واردة فى الروايات المختلفة ، قال الحافظ قبيل « باب إيجاب التكبير من كتاب الصلاة » : قوله « من صنيعكم » كذا للأكثر ، والكشميهنى بضم الصاد وسكون النون وليس المراد به صلاتهم فقط ، بل كونهم رفعوا أصواتهم وسبحوا به ليخرج إليهم ، وحصب بعضهم الباب لظنهم أنه نائم كما ذكر المؤلف ذلك فى الأدب وفى الاعتصام اه . وفى المشكاة برواية الشيخين عن زيد بن ثابت بلفظ « وجعل بعضهم يتنحنح » وفى رواية لمسلم « فطفق منهم رجال يقولون الصلاة » الحديث .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح ، والمعنى أن ههنا نسختين إحداهما بلفظ لا النافية ، والثانية بلفظ لى بالألف المقصورة ، وكلام الشيخ قدس سره مبنى على النسخة الثانية ، قال الحافظ : قال المبرد : ويقال للرجل إذا أفلت من معضلة « أولى لك » أى كدت تهلك ، وقال غيره هى بمعنى التهديد والوعيد ، اه . قال الكرمانى : قوله : « أولا » يعنى « أو لا ترضون » يعنى رضيتم أولا ، وقد يكتب بالياء أولى ،

(باب الاقتداء(١) بأفعال النبي ﷺ)

وفي أكثر النسخ كذلك فقيل «من الويل» قلب وقيل من «الولي» وهو القرب أي قارب الهلاك ، وقيل هي كلمة تستعملها العرب لمن رام أمراً ففاته بعد أن كان يصيبه ، وقيل : هي كلمة تقال عند المعاتبة بمعنى كيف لا ، انتهى مختصراً . وفي الجمل في قوله تعالى : « أولى لك فأولى » قال الأصمعي : معناه قاربه ما يهلكه ، قال ثعلب : لم يقل أحد فيه أحسن وأصح مما قاله الأصمعي ، اه .

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره وزدته لدفع ما يرد على الظاهر على الإمام البخاري من أن هذه الترجمة مكررة داخلة فيما تقدم قريباً من « باب الاقتداء بسنن رسول الله ﷺ » وهو عام للأقوال والأفعال كما جزم به الشراح عامة ، وظاهر كلام الحافظ في الترجمة المتقدمة أنها بمنزلة الكتاب للأبواب الآتية إذ قال : هناك « باب الاقتداء بسنن رسول الله ﷺ » أي قبولها والعمل بما دلت عليه ، فأما أقواله ﷺ فتشتمل على أمر ونهي وإخبار ، وسيأتي حكم الأمر والنهي في باب مفرد ، وأما أفعاله [ﷺ] فتأتي أيضاً في باب مفرد ، انتهى . ويحتمل أن يكون الباب الأول لبيان سنن الهدى من الأقوال والأفعال وغيرهما ، والمراد بهذا الباب سنن الزوائد من الأفعال العادية كما يدل عليه رواية الباب ، والأوجه عند هذا العبد الضعيف أن الغرض من الترجمتين مختلف جداً ، أما الترجمة الأولى فغرضه التأكيد والتحريض على اتباع النبي ﷺ عملاً بقوله تعالى : « إن كنتم تحبون الله فاتبعوني » وامتثالاً لقوله عز اسمه « ما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا » الآية ، ورداً على الفرقة القرآنية القائلين بأنا لا نأخذ إلا بما في القرآن ، وقد وردت في ذمهم الروايات الكثيرة ، ذكر عدة منها صاحب المشكاة في كتاب الاعتصام ، ففيه برواية أحمد وأبي داود وغيرهما عن أبي رافع قال : « قال رسول الله ﷺ : لا ألفين أحدكم متكئاً على أريكته يأتيه الأمر من أمري فيقول لا أدري ما وجدنا في كتاب الله اتبعناه » وبرواية أبي داود وغيره عن المقدام بن معد يكرب «قال : قال رسول الله

. . . .

ﷺ : « ألا إنى أوتيت القرآن ومثله معه ألا يوشك رجل شبعان على أريكته يقول عليكم بهذا القرآن» الحديث ، وبرواية أبى داود أيضاً عن العرباض بن سارية قال : قام رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقال « أيحسب أحدكم متكئاً على أريكته يظن أن الله لم يحرم شيئاً إلا ما فى هذا القرآن، ألا وإنى والله لقد أمرت ووعظت ونهيت عن أشياء إنها لمثل القرآن أو أكثر » الحديث ، وغير ذلك من الروايات الواردة فى الباب ، والغرض من هذا الباب الثانى الإشارة إلى اختلافهم فى حكم أفعاله ﷺ فإنهم اختلفوا فى ذلك على أقوال ، قال العينى : قوله « باب الاقتداء بأفعال النبى ﷺ » ولم يوضح ما حكم الاقتداء بأفعاله ﷺ لمكان الاختلاف فيه ، فقال قوم : يجب اتباعه فى فعله كما يجب فى قوله حتى يقوم دليل على الندب أو الخصوصية ، كذا قاله الداودى وبه قال ابن شريح وأبو سعيد الأصطخرى ، وقال آخرون يحتمل الوجوب والندب والإباحة فيحتاج إلى القرينة وبه قال أبو بكر بن أبى الطيب، وقال آخرون للندب إذا ظهر وجه القربة ، وقيل : ولو لم يظهر ، وقال آخرون : ما فعله إن كان بياناً لمجمل حكمه حكم ذلك المجمل وجوباً أو ندبا أو إباحة ، وقال الشافعى : إنه يدل على الندب ، وقال مالك : يدل على الإباحة ، انتهى . وهكذا فى الفتح بدون النسبة إلى قائليها ، وعزا القول الثالث إلى الجمهور إذ قال : والجمهور على الندب إذا ظهر وجه القربة ، وقيل : ولو لم يظهر، وزاد ومنهم من فصل بين التكرار وعدمه ، وفى نور الأنوار أفعال النبى ﷺ سوى الزلة أربعة أقسام : مباح ، ومستحب ، وواجب، وفرض ، واختلفوا فى اقتداء أفعال لم تصدر عنه ﷺ سهواً ولم تكن له طبعاً ولم تكن مخصوصة به ، فقال بعضهم وهو أبو بكر الدقاق والغزالى من الشافعية: يجب التوقف فيه حتى يظهر أن النبى عليه الصلاة والسلام على أى وجه فعله من الإباحة والندب والوجوب ، وقال بعضهم : وهو مالك وأبو العباس (*) وابن شريح من الشافعية يجب اتباعه ما لم يقم دليل المنع ، وقال

(*) كذا فى الأصل ١٢ ز .

(ما عندنا من كتاب) رد[1] بذلك على الرافضة القائلين بأنه ﷺ خص علياً بصحف ورسائل ليست عند غيره ولا يضر ذلك استثناء الصحيفة، فإن مسائلها

الكرخى : يعتقد فيه الإباحة لتيقنها إلا إذا دل الدليل على الوجوب والندب، والمصنف بين ما هو المختار عنده فقال : والصحيح عندنا أن ما علمنا من أفعاله ﷺ واقعاً على جهة من الوجوب أو الندب أو الإباحة نقتدى به فى إيقاعه على تلك الجهة حتى يقوم دليل الخصوص ، وما لم نعلم على أية جهة فعله قلنا فعله على أدنى منازل أفعاله وهو الإباحة ، انتهى باختصار وزيادة من قمر الأقمار .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح، قال الحافظ فى الفتح فى فضائل المدينة: فى هذا الحديث قوله « ماعندنا شىء » أى مكتوب ، وإلا فكان عندهم أشياء من السنة سوى الكتاب ، أو المنفى شىء اختصوا به عن الناس ، وسبب قول على هذا يظهر مما أخرجه أحمد من طريق قتادة عن أبى حسان، أن علياً كان يأمر بالأمر فيقال له: قد فعلناه ، فيقول صدق الله ورسوله ، فقال له الأشتر إن هذا الذى تقول أهو شىء عهده إليك رسول الله ﷺ ؟ قال ماعهد إلى شيئاً خاصة دون الناس إلا شيئاً سمعته منه فهو فى صحيفة فى قراب سيفى « الحديث ، ثم ذكر الحافظ عدة روايات فى هذا المعنى وذكر الروايات المختلفة فى بيان ما فى هذه الصحيفة ، وقد ترجم البخارى على رد قول الروافض هذا فى أبواب فضائل القرآن « باب لم يترك النبى ﷺ إلا ما بين الدفتين » قال الحافظ وهذه الترجمة للرد على من زعم أن كثيراً من القرآن ذهب لذهاب حملته ، وهو شىء اختلقه الروافض لتصحيح دعواهم أن التنصيص على إمامة على واستحقاقه الخلافة عند موت النبى صلى الله تعالى عليه وسلم كان ثابتاً فى القرآن وأن الصحابة كتموه ، وهى دعوة باطلة لأنهم لم يكتموا ، مثل « أنت عندى بمنزلة هارون من موسى » وغيرها من الظواهر التى قد يتمسك بها من يدعى إمامته إلى آخر ما بسط فيه ، قال النووى: قوله « خطبنا على بن أبى طالب فقال : من زعم أن عندنا شيئاً نقرؤه إلا كتاب الله أو ما فى هذه الصحيفة فقد كذب » هذا تصريح

وأحكامها كانت مشتهرة فيما بينهم معلومة لهم عامة وإن لم تكن مكتوبة منه ﷺ إلا عنده (١) خاصة .

(تزعمان أن أبا بكر فيها كذا) استدل (٢) بذلك طائفة الشيعة على كون أبي بكر

من على بإبطال ما تزعمه الرافضة والشيعة ويخترعونه من قولهم أن علياً أوصى إليه النبي ﷺ بأمور كثيرة من أسرار العلم وقواعد الدين وكنوز الشريعة ، وأنه ﷺ خص أهل البيت بما لم يطلع عليه غيرهم ، وهذه دعاوى باطلة واختراعات فاسدة لا أصل لها ، ويكفي في إبطالها قول علي هذا ، انتهى .

ثم لا يذهب عليك أنهم اختلفوا في مناسبة حديث الباب بالترجمة ، قال الحافظ : والغرض بإيراد الحديث ههنا لعن من أحدث حدثاً فإنه وإن قيد في الخبر بالمدينة فالحكم عام فيها وفي غيرها إذا كان من متعلقات الدين ، وقال الكرماني : مناسبة حديث علي رضي الله عنه بالترجمة لعله من جهة أنه يستفاد من قول علي رضي الله عنه ، ماعندنا من كتاب يقرأ ، تبكيت من تنطع في الكلام وجاء بغير ما في الكتاب والسنة ، انتهى . وقال العيني بعد ذكر قول الحافظ والكرماني : قلت : الذي قاله الكرماني هو المناسب لألفاظ الترجمة ، والذي قاله هذا القائل بعيد من ذلك يعرف بالتأمل ، انتهى . ولا يبعد عندي أن يقال سؤالهم علياً رضي الله تعالى عنه : هل عندكم شيء داخل في التعمق ؟ ولو كان السؤال من جهة ما قالته الرافضة أن بعض القرآن مخفي عند علي رضي الله عنه فهو من باب التنازع .

(١) ولا يرد أن بعض روايات هذه الصحيفة منقول عن غير علي رضي الله تعالى عنه لأن المقصود أنها في صورة الصحيفة ليست إلا عنده ، وتقدم ما قال الحافظ في قوله «ماعندنا شيء» أي مكتوب ، وإلا فكان عندهم أشياء من السنة سوى الكتاب إلى آخر ما تقدم .

(٢) لله در الشيخ قدس سره ما أجاد في أجوبة إيراد الشيعة .

رضى الله عنه ـ والعياذ بالله ـ غادراً فاجراً إلى غير ذلك مما هو مصرح فى بعض(١) الروايات، وقالوا إن عمر رضى الله عنه نسب ذلك إلى أبى بكر حكاية عن عباس وعلى بمحضر من الصحابة ولم ينكر على ذلك أحد منهم والسكوت تقرير وتسليم، والجواب أما أولا فبأن سكوت(٢) غير النبى ﷺ لا يكون تقريراً وتسليما للمدعى، وأما ثانياً فبأن عمر رضى الله عنه كما ذكر بمحضر من الصحابة هذه الكلمات فى شأن أبى بكر رضى الله عنه فكذلك هو بنفسه ذكر فى شأنه بمحضر منهم ما يخالفه، وهو قوله : والله يعلم أنه صادق بار راشد، فكان تقريراً منهم بأجمعهم أن علياً رضى الله عنه أخطأ فى ظنه إن كان ظنه كذلك والحق أنه لم يظن(٣) ذلك، بل المراد بذكر

---

(١) قال الحافظ فى كتاب فرض الخمس : وفى رواية مسلم « فرأيتماه كاذباً آثماً غادراً خائناً » الحديث.

(٢) قال الحافظ فى « باب من رأى ترك النكير من النبى ﷺ حجة » قد اتفقوا على أن تقرير النبى ﷺ لما يفعل بحضرته أو يقال ويطلع عليه بغير إنكار دل على الجواز، لأن العصمة تنفى عنه ما يحتمل فى حق غيره مما يترتب على الإنكار فلا يقر على باطل، فمن ثم قال لا من غير الرسول فإن سكوته لا يدل على الجواز، اهـ. قال العينى : وتبعه القسطلانى قوله « لا من غير الرسول » يعنى ليس بحجة ترك الإنكار من غير الرسول لجواز أنه لم يتبين له حينئذ وجه الصواب، اهـ.

(٣) وهذا غاية الاحترام مع على رضى الله تعالى عنه، وقال الشيخ فى البذل فى الأبحاث المتعلقة بهذا الحديث مجيباً عما يشكل من ألفاظ نقلت عن عباس فى شأن على من الفاجر والكاذب وغيرهما فقال : حكى النووى عن القاضى عياض قال المازرى : هذا اللفظ الذى وقع لا يليق ظاهره بالعباس وحاش لعلى رضى الله عنه أن يكون فيه هذه الأوصاف فإنا مأمورون بحسن الظن بالصحابة رضى الله تعالى عنهم ونفى كل رذيلة عنهم، وإذا انسدت طرق تأويلها نسبنا الكذب إلى الرواة، قال : وقد حمل هذا المعنى بعض الناس على أن إزالة هذا اللفظ من نسخته ولعله حمل الوهم

هذه الكلمات أنك يا على لما لم ترض بقضاء أبى بكر وفيصلته فكأنك ظننته كاذباً غادراً ، ومثل ذلك كثير فى المحاورات ، ومنه ما يقال لتارك الصلاة وهو عالم بوجوبها إن الصلاة فريضة فإنك لم تخبره بالوجوب لعدم علم المخاطب بذلك ، بل لما أنك استنبطت من حاله أن اعتقاده أنها ليست بواجبة ، وإن لم يكن الأمر كذلك فى نفس الأمر فإن المخاطب يعتقد وجوبها يقيناً ، وأما ثالثاً فبأن العباس رضى الله عنه قد ذكر(١) من شأن على رضى الله عنه بمحضر منهم ما لا خير

على رواته ، قال المازرى : وإذا كان هذا اللفظ لابد من إثباته ولم نضف الوهم إلى رواته فأجود ما حمل عليه أنه صدر من العباس على جهة الإدلال على ابن أخيه لأنه بمنزلة ابنه ، وقال ما لا يعتقده وما يعلم براءة ابن أخيه منه ، ولعله قصد بذلك ردعه عما يعتقد أنه مخطىء فيه وأن هـــذه الأوصاف يتصف بها لو كان يفعل ما يفعله عن قصد،وأن علياً كان لا يراها إلا موجبة لذلك فى اعتقاده ، ولا بد من هذا التأويل لأن هذه القضية جرت فى مجلس فيه عمر رضى الله عنه وهو الخليفة وعثمان وسعد وزبير وعبد الرحمن رضى الله عنهم ولم ينكر أحد منهم هذا الكلام مع تشددهم فى إنكار المنكر،وما ذلك إلا لأنهم فهموا بقرينة الحال أنه تكلم بما لا يعتقد ظاهره مبالغة فى الزجر ، قال المازرى : وكذلك قول عمر « فرأيتماه كاذباً آثماً غادراً خائناً » وكذلك ذكر عن نفسه أنهما رأياه كذلك ، وتأويل هذا على نحو ما سبق وهو أن المراد أنكما تعتقدان أن الواجب أن نفعل فى هذه القضية خلاف ما فعلته أنا وأبو بكر ، فنحن على مقتضى رأيكما لو أتينا ما أتينا ونحن معتقدان ما تعتقدانه لكنا بهذه الأوصاف ، أو يكون معناه أن الإمام إنما يخالف إذا كان على هذه الأوصاف ويتهم فى قضاياه فكأن مخالفتكما لنا تشعر من رآها أنكما تعتقدان ذلك فينا ، والله أعلم ، اه .

(١) قال الحافظ فى كتاب الخمس تحت قوله : « اقض بينى وبين هذا » زاد شعيب ويونس فاستب على وعباس ، وفى رواية عقيل عن ابن شهاب فى الفرائض

فى ذكره ولم ينكر عليه أحد من الصحابة فكان بحسب زعمكم الباطل تقريراً منهم على أنه رضى الله عنه كذلك وهذا باطل عندكم أيضاً، فكذلك قوله فى أبى بكر رضى الله عنه ، وإلا فما هو جوابكم فهو جوابنا ، هذا والله أعلم .

(باب ما يذكر من ذم الرأى وتكلف القياس)

أراد[1] المؤلف بذكر البابين هذا وما بعده أن كل قياس غير محمود ولا كله مذموم فأما قياس مجتهدى الأمة أى ما لا يخالف أصول الشرع وقواعد الدين وكان مستنداً إلى أحد الأدلة ، والمذموم ما يخالف ذلك ويلزم فيه تخصيص النص أو مخالفته أو ترك العمل به إلى غير ذلك مما هو معروف .

اقض بينى وبين هذا الظالم استباد ، فى رواية جويرية وبين هذا الكاذب الآثم الغادر الخائن ، وتقدم شىء من الكلام على هذا الحديث فى « باب غزوة النضير » ثم قال الحافظ : والمقصود منه ههنا بيان كراهية التنازع ، ويدل عليه قول عثمان ومن معه يا أمير المؤمنين اقض بينهما وأرح أحدهما من الآخر فإن الظن بهما أنهما لم يتنازعا إلا ولكل منهما مستند فى أن الحق بيده دون الآخر ، فأفضى ذلك بهما إلى المخاصمة ثم المحاكمة التى لولا التنازع لكان اللائق بهما خلاف ذلك ، اهـ . وقال العينى : مطابقته للجزء الأول للترجمة لأن منازعة على وعباس قد طالت واشتدت عند عمر رضى الله عنه ، وفيه نوع من التعمق ، اهـ .

(١) أجاد الشيخ قدس سره فى الجمع بين البابين هذا والآتى قريباً بعد عدة أبواب من قوله « باب من شبه أصلا معلوماً إلخ » وحاصل ما أفاده الشيخ أن الغرض من الباب الأول الرد على من يزعم أن كل قياس صحيح محمود وإن لم يبن على أصل شرعى ، والغرض من الباب الآتى الرد على من زعم أن كل قياس باطل مذموم ، فمن حكى عن الإمام البخارى أنه منكر للقياس بناء ونظراً على هذا الباب الأول فقط فلم يصب ، قال الحافظ : قوله « باب ما يذكر من ذم الرأى إلخ » أى

(باب ما كان[1] النبي ﷺ يسأل الخ)

الفتوى بما يؤدى إليه النظر وهو يصدق على ما يوافق النص وعلى ما يخالفه ، والمذموم منه ما يوجد النص بخلافه ، وأشار بقوله « من » إلى أن بعض الفتوى بالرأى لا يذم وهو إذا لم يوجد النص من كتاب أو سنة أو إجماع ، وقوله « وتكلف القياس » أى إذا لم يوجد الأمور الثلاثة واحتاج إلى القياس فلا يتكلفه ، بل يستعمله على أوضاعه ولا يتعسف فى إثبات العلة الجامعة التى هى من أركان القياس بل إذا لم تكن العلة الجامعة واضحة فليتمسك بالبراءة الأصلية ، ويدخل فى تكلف ما إذا استعمله على أوضاعه مع وجود النص وما إذا وجد النص فخالفه وتأول لمخالفته شيئاً بعيداً ويشتد الذم فيه لمن ينتصر لمن يقلده مع احتمال ألا يكون الأول اطلع على النص ، اهـ . قال العينى : أى هذا باب فى بيان ما يذكر من ذم الرأى الذى يكون على غير أصل من الكتاب أو السنة أو الإجماع ، وأما الرأى الذى يكون على أصل من هذه الثلاثة فهو محمود وهو الاجتهاد ، قوله « تكلف القياس الذى لا يكون على هذه الأصول لأنه ظن ، وأما القياس الذى يكون على هذه الأصول فغير مذموم ، وهو الأصل الرابع المستنبط من هذه ، والقياس هو الاعتبار والاعتبار مأمور به فالقياس مأمور به ، فإن قلت : روى البيهقى بسنده إلى عمر قال : « إياكم وأصحاب الرأى فإنهم أعداء السنن ، أعيتهم الأحاديث أن يحفظوها فقالوا بالرأى فضلوا وأضلوا » قلت : فى صحته نظر ، ولئن سلمنا فإنه أراد به الرأى مع وجود النص ، انتهى مختصراً . وقال القسطلانى قوله « من ذم الرأى » أى الذى على غير أصل من كتاب أو سنة أو إجماع ، وقوله « وتكلف القياس » الذى لا يكون على هذه الأصول فإن كان الرأى على أصل منهما فمحمود غير مذموم ، وكذا القياس ، اهـ .

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره ، وزدته لتعرض الشيخ المكى لذلك كما سيأتى

. . . .

من كلامه وتنبيهاً على غرض المصنف بالترجمة ففيه خفاء ، قال القسطلاني : (قوله يسأل) بضم أوله مبنياً للمفعول (مما لم ينزل) مبنياً للمفعول أيضاً (عليه الوحى) قرآناً أو غيره (فيقول لا أدرى) كما جاء فى أحاديث (أو لم يجب) عن ذلك (حتى ينزل) بضم أوله وفتح ثالثه (عليه الوحى) بالرفع ببيان ذلك فيجب حينئذ (ولم يقل برأى ولا بقياس) من عطف المرادف ، وقيل : الرأى التفكر ،أى لم يقل بمقتضى العقل ولا بالقياس ، وقيل : الرأى أعم لشموله مثل الاستحسان (لقوله) تعالى (بما أراك الله) أى فى قوله تعالى « لتحكم بين الناس بما أراك الله» أى بما علمك الله ، اهـ . وفى تقرير المكى قوله « ولا بقياس » تفسير لما قبله ، والمراد بالقياس القياس المثبت ابتداء وهو ما يكون خلاف حكم الله تبارك وتعالى أما القياس المظهر - أى المظهر لحكم الله تعالى - وهو القياس المشروط بالشروط المذكورة فى علم الأصول فهو داخل فى ما أراك الله ، ثم قال: وقوله «ولا تمثيل » أى ولا قياس مثبت ابتداء ، اهـ . وقال الحافظ : باب ما كان إلخ ، أى كان له إذا سئل عن الشىء الذى لم يوح إليه فيه حالان : إما أن يقول لا أدرى ، وإما أن يسكت حتى يأتيه بيان ذلك بالوحى ، والمراد بالوحى أعم من المتعبد بتلاوته ومن غيره ، ولم يذكر لقوله « لا أدرى » دليلا فإن كلا من الحديثين المعلق والموصول من أمثلة الشق الثانى ، وأجاب بعض المتأخرين بأنه استغنى بعدم جوابه به، وقال الكرمانى : فى قوله فى الترجمة « لا أدرى » حزازة ، إذ ليس فى الحديث ما يدل عليه ولم يثبت عنه ﷺ ذلك، كذا قال ، وهو تساهل شديد منه فى الإقدام على نفى الثبوت كما سأبينه ، والذى يظهر أنه أشار فى الترجمة إلى ما ورد فى ذلك لكنه لم يثبت عنده منه شىء على شرطه ، وإن كان يصلح للحجة كعادته فى أمثال ذلك ، اهـ . ثم ذكر الحافظ الروايات الواردة فى قوله ﷺ « لا أدرى » وتعقب العينى على الحافظ ومال إلى قول الكرمانى ، والأوجه عند هذا العبد الضعيف أن غرض المصنف

. . . .

بهذه الترجمة إشارة إلى مسألة خلافية شهيرة وهى:هل كان النبى ﷺ حق الاجتهاد أم لا بد له من انتظار الوحى ؟ وذكر الحافظ الإشارة إلى هذه المسألة فى باب سيأتى بعد عدة أبواب من قوله « ليس لك من الأمر شىء » إذ قال : ويحتمل أن يكون مراده الإشارة إلى الخلافية المشهورة فى أصول الفقه وهى : هل كان له صلى الله تعالى عليه وسلم أن يجتهد فى الأحكام أولا ، اه . والأوجه عندى أن الإمام البخارى أشار إلى هذه المسألة بهذا الباب لا بالباب الآتى ، قال الحافظ : نقل ابن بطال الخلاف : هل يجوز للنبي أن يجتهد فى ما لم ينزل عليه ؟ ثالثها فيما يجرى مجرى الوحى من منام وشبهه ، ونقل أن لا نص لمالك فيه ، قال : والأشبه جوازه إلى آخر ما بسطه من الدلائل ، وقال ابن رسلان فى شرح أبى داود فى حديث السواك : قد اختلف الأصوليون فى هذه المسألة على أربعة أقوال ، ثالثها: كان له أن يجتهد فى الحروب والآراء دون الأحكام ، ورابعها الوقف ، اه . وفى نور الأنوار: الوحى نوعان : ظاهر وباطن ، والباطن ماينال بالاجتهاد بالتأمل فى الأحكام المنصوصة بأن يستنبط علة فى الحكم المنصوص ويقيس عليه ما لم يعلم حاله بالنص كما كان شأن سائر المجتهدين ، فأبى بعضهم وهم الأشعرية وأكثر المعتزلة أن يكون هذا من حظه عليه الصلاة والسلام ، وعندنا هو مأمور بانتظار الوحى فيما لم يوح إليه إلى ثلاثة أيام أو إلى أن يخاف فوت الغرض ، ثم العمل بالرأى أى القياس بعد انقضاء مدة الانتظار فإن أصاب فى الرأى لم ينزل الوحى عليه فى تلك الحادثة وإن كان أخطأ فى الرأى ينزل الوحى للتنبيه على الخطأ ، ونظائره كثيرة كما فى قصة أسارى بدر وغيرها ، انتهى باختصار وزيادة . وفى الأوجز فى حديث الغيلة عن النووى:فى الحديث جواز اجتهاده ﷺ ، وبه قال جمهور أهل الأصول ، وقيل : لا يجوز لتمكنه من الوحى ، والصواب الأول ، وقال الباجى : فيه دليل على أنه ﷺ قد كان يقضى ويأمر وينهى بما يؤدى إليه اجتهاده دون أن ينزل عليه شىء ،

. . . .

انتهى ما فى الأوجز مختصراً. وقال النووى : أما أمور الدنيا فاتفق العلماء على جواز اجتهاده ﷺ فيها ووقوعه منه ، وأما أمور الدين فقال أكثر العلماء بجواز الاجتهاد له ﷺ ، وحكاه العينى عن الشافعى وأحمد وأبى يوسف ، قال السرخسى فى المبسوط : وهو الصحيح عندنا لأنه إذا جاز لغيره فله ﷺ أولى ، وقال جماعة لا يجوز له لقدرته على اليقين ، وحكاه الأبى عن الجبائى وابنه والإمامية ، وقال بعضهم : كان يجوز فى الحروب دون غيرها ، وتوقف فى كل ذلك آخرون ، وحكاه الأبى عن إمام الحرمين ، ثم الجمهور الذين جوزوه اختلفوا فى وقوعه ، فقال الأكثرون منهم وجد ذلك ، وقال الآخرون لم يوجد ، وتوقف آخرون ، وحكاه العينى عن الغزالى ، ثم الأكثرون الذين قالوا بالجواز والوقوع اختلفوا هل كان الخطأ جائزاً عليه ﷺ ؟ فذهب المحققون إلى أنه لم يكن جائزاً ، وذهب كثيرون إلى جوازه ، ولكن لا يقر عليه بخلاف غيره ، انتهى بزيادة من العينى والأبى . وقال السرخسى : والصحيح عندنا أنه ﷺ كان يجتهد ، وما كان يقر على الخطأ بيانه أنه لما شاور أبا بكر وعمر رضى الله عنهما فى حادثة ، وقال ﷺ « قولا فإنى فيما لم يوح إلى مثلكما » إلى آخر ما بسط من الدلائل ، وهذا كله على ما اخترته من أن هذه المسألة هى المشار إليها بالترجمة ، وأما على ما ذكره الحافظ احتمالا من أن تلك المسألة مؤدى باب قوله تعالى : « ليس لك من الأمر شىء » فيمكن أن يقال فى الباب الذى نحن بصدده أنه متعلق بالأمة ، فإن السلف اختلفوا فيما لم يكن لهم فيه علم على مسلكين : أحدهما التوقف عن الجواب، والثانى الاجتهاد ، كما يستنبط ذلك عما قاله الحافظ ، إذ قال بعد ذكر اختلافهم فى اجتهاده ﷺ : هذا فى اجتهاده ﷺ، فأما من بعده ﷺ فإن الوقائع كثرت والأقاويل انتشرت فكان السلف يتحرزون من المحدثات ، ثم انقسموا ثلاث فرق : الأولى تمسكت بالأمر وعملوا بقوله ﷺ « عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين » فلم يخرجوا فى فتاواهم

(باب قول[1] الله تعالى « أو يلبسكم شيعاً »)

(باب من[2] شبه أصلا معلوماً بأصل مبين)

عن ذلك، وإذا سئلوا عن شيء لانقل عندهم فيه أمسكوا عن الجواب وتوقفوا ، والثانية : قاسوا ما لم يقع على ما وقع وتوسعوا فى ذلك حتى أنكرت عليهم الفرقة الأولى ، والثالثة : توسطت فقدمت الأثر ما دام موجوداً فإذا فقد قاسوا ، اهـ .

(١) لم يتعرض الشيخ قدس سره لهذا الباب أيضاً وزدته تنبيهاً على دفع ما يرد على الإمام البخارى من أن محل هذه الترجمة كتاب الفتن ، والأوجه عند هذا العبد الضعيف أن هذه الترجمة بمنزلة التكملة للباب السابق ، فإن ظاهر قوله : لا تزال طائفة من أمتى ظاهرين على الحق أى غالبين أن يكونوا متفقين فيما بينهم كما يدل عليه ظاهر سياق الترجمة الأولى ، فنبه الإمام البخارى : بعقد هذا الباب على أنهم مع ظهورهم على الحق وغلبتهم عليه لا يكونون متفقين فيما بينهم ، فهو إشارة إلى اختلاف أهل الحق فيما بينهم ، لأنه تعالى لم يقبل دعاءه ﷺ فى عدم اختلاف الأمة وتنازعهم ، وقال الحافظ : وجه مناسبته لما قبله أن ظهور بعض الأمة على عدوهم دون بعض يقتضى أن بينهم اختلافاً حتى انفردت طائفة منهم بالوصف ، لأن غلبة الطائفة المذكورة إن كانت على الكفار ثبت المدعى ، وإن كانت على طائفة من هذه الأمة أيضاً فهو أظهر فى ثبوت الاختلاف ، فذكر بعده أصل وقوع الاختلاف ، وأنه ﷺ كان يريد أن لا يقع فأعلمه الله تعالى أنه قضى بوقوعه وإن كان ما قدره لا سبيل إلى رفعه ، اهـ .

(٢) هذا هو الباب الثانى أشار إليه الشيخ قدس سره فى قوله السابق بالبابين فى « باب ما يذكر من ذم الرأى » ، وبهذا الباب استدل من قال إن الإمام البخارى قائل بالقياس والاجتهاد ، وهو الأوجه عند هذا العبد الضعيف ، وبهذا الباب رد المشايخ قول من عزا إلى الإمام البخارى إنكار القياس والاجتهاد ، قال

عنى(١) بالمعلوم ما أريد عله واستنباطه ، وبالمبين ما هو معلوم من قبل ، وقوله بين الله حكمها أى فى الكتاب أو السنة من قبل بيان حكم ذلك الأمر المطلوب عله .

الحافظ : قال ابن بطال التشبيه والتمثيل هو القياس عند العرب ، وقد احتج المزنى بهذين الحديثين اللذين ذكرهما البخارى فى الباب على من أنكر القياس ، قال : وأول من أنكر القياس إبراهيم النظام وتبعه بعض المعتزلة ، وممن ينسب إلى الفقه داود ابن على ، وما اتفق عليه الجماعة هو الحجة ، فقد قاس الصحابة فمن بعدهم من التابعين وفقهاء الأمصار ، اهـ . وقال الكرمانى : فإن قلت: عقد الباب ومافيه يدل على صحة القياس ، وأنه ليس مذموماً والباب المتقدم مشعر بالذم والكراهة ، قلت : القياس على نوعين : صحيح مشتمل على جميع شرائطه المذكورة فى فن الأصول ، وفاسد بخلاف ذلك فالمذموم هو الفاسد ، وأما الصحيح فلا مذمة فيه ، بل هو مأمور به ، اهـ . وتبعهما العينى والقسطلانى فى أن غرض هذا الباب إثبات القياس ، اهـ .

(١) قال الحافظ : قال الكرمانى قوله «من شبه أصلا معلوماً» لو قال « أمراً معلوماً » لوافق اصطلاح أهل القياس ، اهـ .

وقال السندى : قوله « باب من شبه أصلا معلوماً » أى مطلوبا بالعلم والبيان للمخاطب ، وقوله « بأصل مبين » أى قد بين للمخاطب من قبل ، اهـ . وهو مؤدى كلام الشيخ قدس سره ، وما أفاده الشيخ أوضح فى المراد وهو عين القياس ، ففى « قمر الأقمار » فى بيان أصول الشرع من الكتاب والسنة والإجماع والقياس ، هو أن يثبت حكم شىء فى آخر لعلة مشتركة ، وفى « نور الأنوار » فى بحث القياس قيل: هو إبانة مثل حكم أحد المذكورين بمثل علته فى الآخر ، فاختير لفظ الإبانة لأن القياس مظهر لامثبت ، اهـ . وفى القسطلانى فى «باب ما كان النبى ﷺ يسئل » إلخ ، قال المهلب : إنما سكت النبى ﷺ فى أشياء معضلة ليس لها أصل فى الشريعة فلا بد فيها

(باب ما ذكر[1] النبي ﷺ)

من الاطلاع على الوحى ، وإلا فقد شرع صلى الله تعالى عليه وسلم لأمته القياس وأعلمهم كيفية الاستنباط فى مسائل لها أصول ومعان ليريهم كيف يصنعون فيما لانص فيه ، والقياس هو تشبيه مالا حكم فيه بما فيه حكم فى المعنى ، وقد شبه ﷺ الحمر بالخيل وقال : ما أنزل الله على فيها إلا هذه الآية « فمن يعمل مثقال ذرة » الآية ، وقال للمرأة التى لم يحج أبوها « أرأيت لو كان على أبيك دين ؟ » الحديث ، وهذا هو عين القياس ، وتعقبه السفاقسى بأن البخارى لم يرد النفى المطلق ، وإنما أراد أنه صلى الله تعالى عليه وسلم ترك الكلام فى أشياء وأجاب بالرأى فى أشياء ، وقد بوب لكل ذلك بما ورد فيه ، وأشار إلى قوله بعد بابين « باب من شبه أصلاً معلوماً إلخ » ، اهـ . ثم قال الحافظ : وقد ذكر الشافعى شرط من له أن يقيس فقال : يشترط أن يكون عالماً بالأحكام من كتاب الله تعالى وبناسخه ومنسوخه وعامه وخاصه ، ويستدل على مااحتمل التأويل بالسنة والإجماع فإن لم يكن فبالقياس على مافى الكتاب ، فإن لم يكن فبالقياس على مافى السنة ، فإن لم يكن فبالقياس على ما اتفق عليه السلف وإجماع الناس ولم يعرف له مخالف ، قال : ولا يجوز القول فى شىء من العلم إلا من هذه الأوجه ، ولا يكون لأحد أن يقيس حتى يكون عالماً بما مضى قبله من السنن وأقاويل السلف وإجماع الناس واختلاف العلماء ولسان العرب إلى آخر ما بسطه .

(١) إعلم أولا أن الشراح قاطبة ذكروا فى هذا الباب مسألة الإجماع كما سيأتى من كلامهم ، وإليه يشير كلام الشيخ قدس سره إذ ذكر فى الباب : إجماع أهل الحرمين ، وما يظهر لهذا العبد الضعيف المعترف بالسيئات أن هذا الباب ليس من باب الإجماع بل تأتى مسألة الإجماع قريباً فى باب قوله تعالى : « وكذلك جعلناكم أمة وسطا » إلخ ، بل الغرض من هذا الباب الإشارة إلى اختلافهم فى وجوه ترجيح

. . . .

الروايات بعضها على بعض ، لكن الشراح حملوه على مسألة الإجماع ، قال الكرمانى قوله « الإجماع » هو اتفاق جميع أهل الحل والعقد أى المجتهدين من أمة سيدنا محمد صلى الله تعالى عليه وآله وسلم على أمر من الأمور الدينية ، فاتفاق مجتهدى الحرمين دون غيرهم ليس بإجماع عند الجمهور ، قال الإمام مالك رحمه الله تعالى : إجماع أهل المدينة حجة ، وعبارة البخارى مشعرة بأن اتفاق أهل الحرمين كليهما إجماع ، اهـ . وقال الحافظ ناقلا قول الكرمانى قال : وعبارة البخارى مشعرة بأن اتفاق أهل الحرمين كليهما إجماع ، قلت : لعله أراد الترجيح به لا دعوى الإجماع ، وإذا قال بحجية إجماع أهل المدينة وحدها مالك ومن تبعه فهم قائلون به إذا وافقهم أهل مكة بطريق الأولى ، وقد نقل ابن التين عن سحنون اعتبار إجماع أهل مكة مع أهل المدينة قال : لو اتفقوا كلهم وخالفهم ابن عباس فى شىء لم يعد إجماع ، وهو مبنى على أن ندرة المخالف تؤثر فى ثبوت الإجماع ، اهـ . وقال القسطلانى : إجماع كل من أهل المدينة النبوية وأهل البيت النبوى والخلفاء الأربعة والشيخين وأهل الحرمين وأهل المصرين الكوفة والبصرة غير حجة ، لأنه اجتهاد بعض مجتهدى الأمة لا كلهم ، خلافاً لمالك فى إجماع أهل المدينة ، وعبارة المؤلف تشعر بأن اتفاق أهل الحرمين كليهما إجماع ، لكن قال فى الفتح : لعله أراد الترجيح به لا دعوى الإجماع ، اهـ . وقال العينى : إن ما أجمع عليه أهل الحرمين من الصحابة ولم يخالف صاحب من غيرهما فهو إجماع ، كذا قيده ابن التين ، قال ابن بطال : اختلف أهل العلم فيما(*) هم فيه أهل المدينة حجة على غيرهم من الأمصار فكان الأبهرى يقول: أهل المدينة حجة على غيرهم من طريق الاستنباط ، ثم رجع فقال قولهم من طريق النقل أولى من طريق غيرهم ، وهم وغيرهم سواء فى الاجتهاد وهذا قول الشافعى ، وذهب أبو بكر بن الطيب إلى أن قولهم أولى من طريق الاجتهاد والنقل جميعاً ،

(*) كذا فى الأصل ١٢ ز .

. . . .

وذ . أصحاب أبي حنيفة رضى الله تعالى عنه إلى أنهم ليسوا حجة على غيرهم لا من طريق النقل ولا من طريق الاجتهاد ، ه . وفى فيض البارى باب ما ذكر النبي صلى الله عليه وسلم إلخ ، شرع فى بيان حجية الإجماع لا سيما إجماع أهل الحرمين ، اه . والأوجه عند هذا العبد الضعيف ، كما قلته أ لا أن الباب المذكور ليس من باب الإجماع ، بل من باب وجوه الترجيح لإحدى الروايات ، وإليه يظهر ميل الحافظ فى الفتح إذ قال راداً على الكرمانى : قلت : لعله أراد الترجيح به لا دعوى الإجماع ، اه . كما تقدم قريباً ، وإليه يظهر ميل شيخ الهند حضرة الحاج مولانا محمود الحسن قدس سره رئيس المدرسين فى دار العلوم بديوبند ففى تقريره الذى وصل إلينا من مكة المكرمة الذى جمعه مولانا مشتاق أحمد البنجابى ولفظه فى هذا الباب : لما كان غرض المؤلف من هذا الكتاب بيان قواعد الشرع كيف نعلم؟ قال : اعتصموا بالكتاب والسنة ، فهو الآن فى هذا الباب يبين قاعدة كلية بأن المسائل إذا تعارضت فينظر إلى اتفاق أهل العلم وإجماعهم ، ثم بعد الكتاب ينظر إلى عمل أهل الحرمين فيرجح ما اتفقوا عليه ، وقال مولانا سلمه الله تعالى : يعلم بغور النظر ، والله أعلم أن الراجح تحت نظر البخارى عمل أهل المدينة إلى آخر ما سيأتى من كلامه قريباً فى القول الآتى ، وقال الحازمى فى جملة وجوه الترجيح : الرابع عشر أن يكون إسناد أحد الحديثين حجازياً ، وإسناد الآخر عراقياً أو شامياً ، سيما إذا كان الحديث مدنى المخرج لأنها دار الهجرة ومجمع المهاجرين والأنصار ، والحديث إذا شاع عندهم وذاع وتلقوه بالقبول متن وقوى ، وكان الشافعى رضى الله تعالى عنه يقول : كل حديث لا يوجد له أصل فى حديث الحجازيين واه وإن تداولته الثقات ، اه . قلت : وليس هذا من وجوه الترجيح عندنا الحنفية كما تقدم من كلام العينى من قوله : وذهب أصحاب أبى حنيفة إلى أنهم ليسوا حجة على غيرهم لا من طريق النقل ولا من طريق الاجتهاد ، اه . وحكى

أما إجماع أهل الحرمين فكان حجة فى أول (١) الأمر ما لم يفسد أهلهما ،

الزيلعى فى قصة موت الزنجى فى البئر وقول النووى: كيف يصل هذا الخبر إلى أهل الكوفة ويجهله أهل مكة، وسفيان بن عيينة كبير أهل مكة معارض بقول الشافعى لأحمد أنتم أعلم بالأخبار الصحاح منا، فإذا كان خبر صحيح فأعلمونى، حتى أذهب إليه كوفياً كان أو بصرياً أو شامياً، فهلا قال كيف يصل هذا إلى أولئك ويجهله أهل الحرمين، اه. قال ابن القيم فى إعلام الموقعين: العمل المشهور بالمدينة القديمة الواحدة ، وهذا أصل قد نازعهم فيه الجمهور ، وقالوا عمل أهل المدينة كعمل غيرهم من أهل الأمصار لافرق بين عملهم وعمل أهل الحجاز والعراق والشام ، إلى آخر ما بسطه أشد البسط ، وفى نور الأنوار : ولا يشترط كون أهل الإجماع من الصحابة أو من العترة ، وقال بعضهم لا إجماع إلا للصحابة ، وقال بعضهم لا إجماع إلا لعترته ﷺ ، وعندنا شيء من ذلك ليس بشرط ، وكذلك لا يشترط كون أهل الإجماع أهل المدينة ، وقال مالك يشترط كونهم أهل المدينة لأنه عليه الصلاة والسلام قال : إن المدينة تنفى خبثها ، والخطاء أيضاً خبث فيكون منفياً عنها ، والجواب أن ذلك لفضلهم ولا يكون دليلا على أن إجماعهم حجة لا غير ، انتهى مختصراً .

(١) قال الحافظ بعد الحديث الأول حديث جابر : قال ابن بطال عن المهلب فيه تفضيل المدينة على غيرها بما خصها الله به من أنها تنفى الخبث ، ورتب على ذلك القول بحجية إجماع أهل المدينة ، وتعقب بقول ابن عبد البر : إن الحديث دال على فضل المدينة ، ولكن ليس الوصف المذكور عاماً لها فى جميع الأزمنة ، بل هو خاص بزمن النبى ﷺ لأنه لم يكن يخرج منها رغبة عن الإقامة معه إلا من لا خير فيه ، وقال عياض نحوه إلى آخر ما بسطه ، وقال بعد الحديث الرابع حديث ابن عباس رضى الله عنه فى العيد ويؤخذ منها نفى التعميم الذى ادعاه المهلب ، وعلى تقدير تسليمه فهو خاص بمن شاهد ذلك ـ وهم الصحابة ـ فلا يشاركهم فيهم من بعدهم بمجرد كونه من أهل المدينة ، اه . ثم قال الحافظ فى آخر الباب : وفضل

وأما قوله (١) : وما كان من مشاهد النبي ﷺ فإنما ذكرها ليتبرك بها ، ومناسبة الأحاديث بالترجمة ظاهرة ، فإن فى كل منها ذكراً لشىء مما رآه النبي ﷺ أو استعمله

المدينة ثابت ولا يحتاج إلى إقامة دليل خاص ، والمراد ههنا تقدم أهلها فى العلم على غيرهم فإن كان المراد بذلك تقديمهم فى بعض الأعصار وهو العصر الذى كان فيه ﷺ مقيما بها فيه والعصر الذى بعده من قبل أن يتفرق الصحابة فى الأمصار فلا شك فى تقديم العصرين المذكورين على غيرهم ، وهو الذى يستفاد من أحاديث الباب وغيرها ، وإن كان المراد استمرار ذلك بجميع من سكنها فى كل عصر فهو محل النزاع ، ولا سبيل إلى تعميم القول بذلك لأن الأعصار المتأخرة من بعد زمن الأئمة المجتهدين لم يكن فيها بالمدينة من فاق واحداً من غيرها فى العلم والفضل فضلا عن جميعهم ، بل سكنها من أهل البدعة الشنعاء من لا يشك فى سوء نيته وخبث طويته ، اه . وقال القسطلانى : ومراده من سياق أحاديث هذا الباب تقديم أهل المدينة فى العلم على غيرهم فى العصر النبوى ثم بعده قبل تفرق الصحابة فى الأمصار ، ولا سبيل إلى التعميم ، اه . وفى تيسير التحرير : ولا ينعقد الإجماع بأهل المدينة وحدهم خلافاً لمالك ، قيل مراده إن روايتهم مقدمة على غيرهم ، وقيل محمول على المنقولات المستمرة أى المتكررة الوجود من غير انقطاع كالأذان والإقامة والصاع ، وقيل : بل هو حجة على العموم فى المستمرة وغيرها ، وهو رأى أكثر المغاربة من الصحابة (*) وقيل أراد به فى زمن الصحابة والتابعين وتابعيهم وعليه ابن الحاجب ، اه . وقال الشوكانى فى إرشاد الفحول : حكى يونس بن عبد الأعلى قال : قال الشافعى : إذا وجدت متقدمى أهل المدينة على شىء فلا يدخل فى قلبك شك أنه الحق ، وكلما جاءك شىء غير ذلك فلا تلتفت إليه ولا تعبأ به ، اه .

(١) قال العينى : قال المهلب : غرض البخارى فى الباب تفضيل المدينة بما

(*) كذا فى الأصل والظاهر بدله من أصحابه ١٢ ز .

وعليك بالنظر فيها ، ولا أقل من أن يكون فيها احتمال مروره صلى الله عليه وآله وسلم إليه .

خصها الله به من معالم الدين وأنها دار الوحى ومهبط الملائكة بالهدى والرحمة ، وبقعة شرفها الله عز وجل بسكنى رسوله وجعل فيها قبره ومنبره وبينهما روضة من رياض الجنة ، اهـ . وفى تقرير شيخ الهند المتقدم ذكره قريباً وقال مولانا سلمه الله تعالى : شأنه يعلم بغور النظر والله أعلم الراجح تحت نظر البخارى عمل أهل المدينة لكون مشاهد النبى ﷺ والمهاجرين والأنصار ومصلى النبى ﷺ وقبره ومنبره فى المدينة ، وإن كان لمكة شرف لكنه بوجه آخر وهو كون الكعبة فى مكة لا لوجود المسائل الكثيرة فيها ، ولهذا أتى فى هذا الباب الأحاديث المتعلقة بالمدينة ، ولم يتعرض لأحاديث فى مكة ، اهـ . وقال الكرمانى : قوله : وماكان بها أى بالمدينة لأن ما ذكره فى الباب كله فيه متعلق بالمدينة وحدها ، اهـ. قلت : وقد قال عبد الرحمن بن عوف لعمر بن الخطاب رضى الله تعالى عنهما إن الموسم يجمع رعاع الناس وغوغاءهم فأمهل حتى تقدم المدينة فإنها دار الهجرة والسنة فتخلص بأهل الفقه و أشراف الناس فتقول ما قلت متمكنا فيعى أهل العلم مقالتك ويضعونها على مواضعها ، الحديث تقدم فى رجم الحبلى بهذا اللفظ ، وفى حديث الباب حتى تقدم المدينة دار الهجرة ودار السنة فتخلص بأصحاب رسول الله ﷺ من المهاجرين والأنصار إلخ ، وكتب فى تقرير شيخ الهند المذكور فى « باب قوله تعالى : ليس لك من الأمر شىء » فإن قيل ما وجه ‑ اق هذا الباب بكتاب الاعتصام ، قلنا : إن البخارى أراد إشارة إلى أن أهل المدينة وإن كانوا أولى بالاحتجاج من الآخرين لكن هذا يكون إذا كان قولهم موافقاً بالكتاب والسنة ، وأما إذا لا فلا ، لكون مثل هؤلاء الملعونين الذين دعا عليهم النبى ﷺ موجودين فى المدينة المشرفة ، فيحتمل أن يكون صدر الخطأ من أهل مكة فلم يصرح بهذا أدبا ، اهـ .

(لا أوثرهم(١) بأحد) أبداً ، الظاهر(٢) أن يمينها كانت مختصة بهؤلاء الذين سألوها ما سألوها لا بنسبة الصحابة كلهم ، وإلا لزم الحنث بإجازتها لعمر رضى الله عنه ، ويمكن أن يقال إن يمينها كانت مقيدة بهذا الوقت الذى روتهم فيه لا مطلقا،

قلت : هكذا فى الأصل ، ولعله وقع فيه تحريف من الكاتب، والصواب بدله موجودين فى مكة المكرمة فيحتمل أن يكون صدر الخطأ من أهل المدينة .

ثم لا يذهب عليك أن نسخ البخارى مختلفة فى قوله : وما كان بها من مشاهد إلخ ففى أكثرها بالإفراد فى لفظ بها ، وهكذا فى النسخ الهندية ، وفى نسخة الحاشية بهما بضمير التثنية ، ورجحه الحافظ ، قال القسطلانى : قوله وما كان بها ، ولأبى ذر عن الحموى والمستملى وما كان بهما بلفظ التثنية ، والإفراد أولى لأن ما ذكره فى الباب كله متعلق بالمدينة وحدها ، وقال فى الفتح والتثنية أولى ، اه . والسياق يوافق ما اختاره الحافظ من لفظ الحرمان مكة والمدينة وما كان بها إلخ ، لكن الروايات الواردة فيها تؤيد ما اختاره القسطلانى ، اللهم إلا أن يقال إن حديث المواقيت يختص بمكة ، ثم لا يذهب عليك أن ما فى بين سطور الكتاب من النسخ الهندية المطبوعة الجديدة على قوله وما كان بها من رمز العينى إلى قول القسطلانى غلط من الناسخ .

(١) قال الحافظ : قوله لا أوثرهم بأحد بالمثلثة من الإيثار ، قال ابن التين : كذا وقع ، والصواب لا أوثر أحداً بهم أبداً قال شيخنا ابن الملقن : ولم يظهر لى وجه صوابه ، انتهى . وكأنه يقول إنه مقلوب وهو كذلك ، وبذلك صرح صاحب المطالع ، ثم الكرمانى قال : ويحتمل أن يكون المراد لا أثيرهم بأحد أى لا أنبشهم لدفن أحد ، والباء بمعنى اللام ، اه .

(٢) أجاد الشيخ قدس سره فى الإيراد والأجوبة عنه ، والأوجه عندى الجواب

ولا يبعد أن تكون قد كفرت يمينها بعد ذلك على تقدير أن تكون يمينها مطلقة غير مقيدة بزمان أوصحابة خاصة، ولكنه يخدشه أن عائشة رضي الله عنها قد عرف منها فى يمينها عن كلام(١) ابن الزبير ما يستبعد معه أن تكون حنثت فى يمينها هذه أيضا والله تعالى أعلم .

(باب قوله تعالى « وكذلك جعلناكم أمة وسطا »(٢))

الثانى ، ولم يتعرض لذلك فى التقارير الثلاثة ولا أحد من الشراح إلا ما حكى الحافظ وغيره عن ابن التين إذ قال : استشكله ابن التين بقولها فى قصة عمر رضى الله عنه لأوثرنه على نفسى ، وأجاب باحتمال أن يكون الذى آثرته به المكان الذى دفن فيه من وراء قبر أبيها لقرب النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ، وذلك لا ينفى وجود مكان آخر فى الحجرة ، ثم ذكر الروايات التى ورد فيها دفن عيسى مع النبي صلى الله عليهما وسلم .

(١) تقدم الحديث فى « باب مناقب قريش » وتقدم فى اللامع وهامشه الكلام عليه مبسوطا .

(٢) لم يتعرض له الشيخ قدس سره وزدته للتنبيه على أن غرض الإمام البخارى بهذا الباب عند هذا العبد الضعيف بيان إثبات حجية الإجماع كما نبهت عليه قريباً فى « باب ما حض النبي ﷺ على اتفاق أهل العلم إلخ » ، وهكذا فى تقرير شيخ الهند المتقدم ذكره قريباً إذ قال لعل غرض البخارى من هذا الباب بيان أن هذه الأمة مرحومة ، وقولهم معتبر فى الدنيا كما أنه مقبول شهادتهم فى العقبى ، وهذا إشارة إلى حجية الإجماع الذى هو أصل رابع فى الدين ، والله تعالى أعلم ، انتهى . وبهذه الآية استدل أهل الأصول على حجية الإجماع ، قال الكرمانى : قوله بلزوم الجماعة أى قول الجماعة وهم أهل العلم يعنى يلزم على المكلف متابعة حكم الجماعة والاعتصام به ، وهو اتفاق المجتهدين من الأمة فى عصر على أمر دينى ، وهذه الآية مما استدل

(باب إذا[1] اجتهد العامل)

بها الأصوليون على حجية الإجماع ، انتهى . وقال القسطلانى : والاستدلال بالآية على أن الإجماع حجة لأن الله تعالى وصف هذه الأمة بالعدالة والعدل هو المستحق للشهادة وقبولها ، فإذا اجتمعوا على شىء وشهدوا به لزم قبوله ، انتهى . وبهذه الآية استدل صاحب نور الأنوار على حجية الإجماع إذ قال : وحكمه فى الأصل أن يثبت المراد به شرعاً على سبيل اليقين لقوله تعالى « وكذلك جعلناكم أمة وسطاً » وصفهم بالوسطية وهى العدالة فيكون إجماعهم حجة ، وقال بعد ذكر عدة آيات فى حجية الإجماع : وقد ضل بعض المعتزلة والروافض فقالوا إن الإجماع ليس بحجة لأن كل واحد منهم يحتمل أن يكون مخطئاً فكذا الجميع ، ولا يدرون قوة الحبل المؤلف من الشعرات وأمثاله ، انتهى . وأثبت الرازى فى تفسيره حجية الإجماع بقوله تعالى : « كنتم خير أمة أخرجت للناس » الآية وذكر الاستدلال على حجية الإجماع بالآية بوجهين فارجع إليه لو شئت ، وذكر الحاكم فى المستدرك تسعة أحاديث فى حجية الإجماع ، وفى أصول البزدوى الكلام فى الإجماع فى ركنه وأهلية من ينعقد به وشرطه وحكمه وسببه ، ثم بسط الكلام على هذه الأمور أشد البسط ، وفى نور الأنوار : وأهل الإجماع من كان مجتهداً صالحاً إلا فيما يستغنى فيه عن الاجتهاد ليس فيه هوى ولا فسق ، وكونهم من الصحابة أو من العترة لا يشترط ، وكذا أهل المدينة أو انقراض العصر كما تقدم قريباً فى باب ما أجمع عليه الحرمان ، وقد بسط الشوكانى الكلام على الإجماع وإجماع أهل المدينة وغيرها فى المقصد الثالث من إرشاد الفحول .

(١) لم يتعرض له أيضا الشيخ قدس سره وزدته للتنبيه على الفرق بين هذه الترجمة وبين ما تقدم فى كتاب الأحكام من باب إذا قضى الحاكم بجور أو خلاف أهل العلم فهو رد ، قال الحافظ فى الفرق بينهما : تلك معقودة لمخالفة الإجماع ،

. . . .

وهذه معقودة لمخالفة الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم ، انتهى . وهكذا في العيني ، والأوجه عند هذا العبد الضعيف أن الترجمة الأولى من باب القضاء ، يعني مجرد قضاء القاضي لا يصحح الحكم ، هل هو مردود إلى حكم الشرع ؟ ولذا ذكر في هامش النسخة الهندية عن العيني : إذا قضى الحاكم بجور أوقضى بحكم يخالف أهل العلم فإن كان على وجه الاجتهاد والتأويل كما صنع خالد بن الوليد فإن الإثم فيه ساقط والضمان لازم في ذلك عند عامة أهل العلم ، إلا أنهم اختلفوا فيه فقالت طائفة : إذا أخطأ في حكمه في قتل أو جرح، فدية ذلك في بيت المال كذا عند الثوري وأبي حنيفة وأحمد وإسحق ، وعند الأوزاعي ومحمد وأبي يوسف والشافعي على عاقلته ، انتهى .
قلت : ويمكن أن يستدل للأولين بما في سنن أبي داود من حديث جرير بن عبد الله في السرية إلى خثعم فاعتصموا بالسجود فأسرع فيهم القتل وأمر فيهم النبي ﷺ بنصف العقل ، وأما غرض هذه الترجمة الثانية فإنه من باب الاعتصام ، والحاصل أن من اجتهد ثم علم أنه خلاف السنة فاجتهاده مردود ، فقد قال الحافظ قال ابن بطال: مراده أن من حكم بغير السنة جهلا أو غلطاً يجب عليه الرجوع إلى حكم السنة ، وترك ما خالفها امتثالا لأمر الله تعالى ، وهذا هو نفس الاعتصام بالسنة ، انتهى .
ولا يبعد عند هذا العبد الضعيف أن الإمام البخاري أشار بهذه الترجمة الثانية إلى مسألة أصولية شهيرة ، وهي أن المجتهدين إذا اختلفوا فكلهم مصيبون ، أو الحق واحد دائر في أقوالهم ، قال القسطلاني : قال أبو الحسن الأشعري والقاضي أبو بكر الباقلاني وأبو يوسف ومحمد المسألة التي لا قاطع فيها كل مجتهد فيها مصيب ، ثم قال بعد ما بسط الكلام على المسألة ، وقال الجمهور وهو الصحيح المصيب واحد إلى آخر ما بسطه ، انتهى . قال النووي : بحثا أن أحد المذهبين كل مجتهد مصيب وهذا هو المختار عند كثير من المحققين أو أكثرهم ، والمذهب الآخر المصيب واحد ،

(باب الحجة[1] على من إلخ)

والمخطىء غير متعين لنا والإثم مرفوع عنه ، انتهى . وفى نور الأنوار أن المجتهد يخطىء ويصيب والحق فى موضع الخلاف واحد ولكن لا يعلم ذلك الواحد باليقين فلهذا قلنا بحقية المذاهب الأربعة ، وهذا مما علم بأثر ابن مسعود رضى الله عنه فى المفوضة ، اهـ .

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره وزدته توضيحاً وتنبيهاً على اختلافهم فى غرض الترجمة ، قال الكرمانى وتبعه العينى قوله « ما كان يغيب » عطف على مقول القول و« ما » نافية أو على الحجة فما موصولة ، انتهى . وفى تقرير المكى ما موصولة وليست بنافية كما توهم ، انتهى . قال الحافظ : قوله كانت ظاهرة أى للناس لا تخفى إلا على النادر ، وقوله وما كان يغيب بعضهم إلخ ما موصولة ، وجوز بعضهم أن تكون نافية وأنها من بقية القول المذكور ، وظاهر السياق يأباه وهذه الترجمة معقودة لبيان أن كثيراً من الأكابر من الصحابة كان يغيب عن بعض ما يقوله النبى صلى الله تعالى عليه وآله وصحبه وسلم أو يفعله من الأعمال التكليفية ، فيستمر على ما كان اطلع عليه هو إما على المنسوخ لعدم إطلاعه على ناسخه ، وإما على البراءة الأصلية ، وإذا تقرر ذلك قامت الحجة على من قدم عمل الصحابى الكبير ولا سيما إذا كان قد ولى الحكم على رواية غيره متمسكا بأن ذلك الكبير لولا أن عنده ما هو أقوى من تلك الرواية لما خالفها ويرده أن فى اعتماد ذلك ترك المحقق للمظنون ، انتهى . ولم يذكر العينى ما أفاده الحافظ من قوله وإذا تقرر ذلك إلخ ، وقال بعد قوله على البراءة الأصلية ثم أخذ بعضهم من بعض مما رواه عن رسول الله ﷺ ، فهذا الصديق رضى الله تعالى عنه على جلالة قدره لم يعلم النص فى الجدة حتى أخبره محمد بن مسلمة والمغيرة بالنص فيها ، وهذا عمر بن الخطاب رضى الله تعالى عنه رجع إلى أبى موسى الأشعرى رضى الله تعالى عنـــه فى الاستئذان وهو حديث الباب ، وأمثال هذا كثيرة ، انتهى . ثم قال الحافظ قال ابن بطال أراد الرد على الرافضة والخوارج

. . . .

الذين يزعمون أن أحكام النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وسننه منقولة عنه نقل تواتر وأنه لا يجوز العمل بما لم ينقل متواتراً قال: وقولهم مردود بما صح أن الصحابة كان يأخذ بعضهم عن بعض ورجع بعضهم إلى ما رواه غيره وانعقد الإجماع على القول بالعمل بأخبار الآحاد، انتهى. وفي تقرير شيخ الهند نور الله مرقده قال ابن بطال: أراد البخاري بهذا الباب الرد على الخوارج فإنهم لا يحتجون إلا بالمتواتر، ووجه الرد أن بعض أصحاب النبي ﷺ لما لم يشهد بعض المشاهد وأسمعه بعضهم الحديث لم ينكره بل عمل عليه فثبت منه أن المتواتر ليس بضروري أن يكون حجة لا غير، وقال مولانا سلمه الله تعالى: والذي يظهر لي والله أعلم أنه يشير إلى أن الأئمة قد يصدر منهم الخطأ ولا يطلع عليه، وليس بضروري أن يقال إنه مصيب في هذا الأمر فإن بعض أصحاب النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لم يشهد أيضا بعض المشاهد، بل يحتمل أن يكون إشارة إلى أنه قد يصدر الخطأ أيضاً من الصحابة لأنهم لم يطلعوا على حديث وأفتوا بالاجتهاد وقد يكون مطلعاً على حديث ولم يفهم معناه ولم يصرح في الباب بخطأ الصحابي تأدباً وابتعاداً من تخطئة الصحابة، انتهى. وقال صاحب الفيض: قوله كانت ظاهرة إلخ فيه رد على الباطنية حيث زعموا أن المراد من الجنة والنار ليس ما يظهر من اسميهما، بل هما عبارتان عن نعيم أو عذاب معنويين، فرد عليهم المصنف أن أحكام النبي صلى الله تعالى عليه وسلم كلها محمولة على ظاهرها لا أن لها بواطن تخالف ظواهرها، وكذلك نبه على أن كثيراً من الصحابة رضي الله عنهم لم يدركوا كل المشاهد، وجملة تعليمه ﷺ فليس أن كل الدين قد بلغ إلى كل صحابي، انتهى. فكأنه رحمه الله جعل الترجمة جزئين لا تعلق لأحدهما بالآخر، وإن كان ما اختاره مناسباً لقوله ظاهرة، ولا يبعد عند هذا العبد الضعيف أن الإمام البخاري أشار بذلك إلى مسألة أصولية خلافية، وهي مسألة وجوب تقليد الصحابي، قال صاحب نور الأنوار: تقليد الصحابي واجب يترك به

(باب من[1] رأى ترك النكير)

القياس ، وقال السرخي : لايجب إلا فيما لايدرك إلا بالقياس ، وقال الشافعي : لايقلد أحد منهم سواء كان مدركاً بالقياس أو لا ، لأن الصحابة كان يخالف بعضهم بعضاً وليس أحدهم أولى من الآخر فتعين البطلان ، انتهى . فلا يبعد عندى أن المصنف رحمه الله أشار إلى هذا الأخير بناء على أن بعضهم لايشهدون بموضع يشهده غيره ، وطالما لايعرفون المنسوخ من الناسخ وهو مسلك الشافعية ، واختاره الحافظ كما تقدم قريباً من قوله قامت الحجة إلخ ، ثم مسألة تقليد الصحابي مما اختلفوا فيه ، قال أبو سعيد البردعي [من الحنفية] تقليد الصحابي واجب يترك به القياس ، قال وعلى هذا أدركنا مشايخنا وهو مذهب مالك وأحمد بن حنبل فى إحدى الروايتين ، والشافعي فى قوله القديم ، وقال فى الجديد : لايقلد أحد منهم إلى آخر ما بسط فى مقدمة فتح الملهم .

(١) لم يتعرض له أيضاً الشيخ قدس سره ، ووددنا لتعرض الشيخ المكى له فى تقريره إذ قال : قوله « حجة » أى فى الدين كالقرآن ، أما ترك النكير من غيره عليه الصلاة والسلام كالصحابة فليس بحجة فى الدين ، بل هو دليل على أن ذلك مذهبه ، ثم فى كون مذهب الصحابي حجة تفصيل لكنه بحث آخر ، اهـ . وتقدم شيء من الكلام على ذلك فى القول السابق ، وقال الكرمانى : قوله « ترك النكير » أى الإنكار ، غرضه أن تقرير الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم حجة ، إذ هو نوع من فعله ، ولأنه لو كان منكراً للزمه التغيير وهو من خصائصه ، قوله « لامن غير الرسول » لجواز أنه لم يتبين له حينئذ وجه الصواب ولغير ذلك ، اهـ . قال الحافظ : قوله « النكير » بفتح النون وزن عظيم المبالغة فى الإنكار ، وقد اتفقوا على أن تقرير النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لما يفعل بحضرته أو يقال ويطلع عليه بغير إنكار دل على الجواز ، لأن العصمة تنفى عنه ما يحتمل فى حق غيره مما يترتب على الإنكار فلا يقر على باطل ، فمن ثم قال : « لامن غير الرسول » فإن

. . . .

سكوته لايدل على الجواز ، وأشار ابن التين إلى أن الترجمة تتعلق بالإجماع السكوتي فإن الناس اختلفوا ، فقالت طائفة : لا ينسب لساكت قول ، لأنه في مهلة النظر ، وقالت طائفة : إن قال المجتهد قولا وانتشر لم يخالفه غيره بعد الاطلاع عليه فهو حجة ، وقيل : لا يكون حجة حتى يتعدد القيل به ، واحتج من منع مطلقاً أن الصحابة اختلفوا في كثير من المسائل الاجتهادية ، فمنهم من كان ينكر على غيره إذا كان القول عنده ضعيفاً وكان عنده ما هو أقوى منه من كتاب أو سنة ، ومنهم من كان يسكت فلا يكون سكوته دليلا على الجواز ، لتجويز أن يكون لم يتضح له الحكم فسكت لتجويز ذلك صواباً وإن لم يظهر له وجهه ، اه . قال القسطلاني : قوله : لأمن غير الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم لعدم عصمته ، فسكوته لايدل على الجواز لأنه قد لايتبين له حينئذ وجه الصواب . قال في المصابيح : وفيه نظر، لأنه إذا أفتى واحد في مسألة تكليفية وعرف به أهل الإجماع وسكتوا عليه ، ولم ينكره أحد ، ومضى قدر مهلة النظر في تلك الحادثة عادة ، وكان ذلك القول المسكوت عليه واقعاً في محل الاجتهاد ،فالصحيح أنه حجة ، وهل هو إجماع أو فيه خلاف ، قالوا : والخلاف لفظي ، وعلى الجملة قد تصورنا في بعض الصور أن ترك التكير من غير النبي ﷺ حجة ، اه . وفي نور الأنوار: ركن الإجماع نوعان : عزيمة وهو التكلم منهم بما يوجب الاتفاق إن كان ذلك الشيء من باب القول ، أو شروعهم في الفعل إن كان من بابه ورخصة ، وهو أن يتكلم أو يفعل البعض دون البعض ، أي يتفق بعضهم على قول أوفعل وسكت الباقون منهم ويسمى هذا إجماعاً سكوتياً وهو مقبول عندنا ، وفيه خلاف الشافعي ، انتهى مختصراً . وفي قمر الأقمار: قوله وخلاف الشافعي ، قيل : إن هذا الخلاف فيما إذا لم يتحقق مع السكوت قرينة قاطعة على الموافقة،وأما إذا قامت القرينة الكذائية كتكرر وقوع الحادثة مرات كثيرة وسكوت الباقين وعدم الإنكار أصلا فهذا السكوت دليل الموافقة عند الكل ولا خلاف فيه ، اه .

(باب (١) الأحكام التى تعرف بالدلائل إلخ)

(١) لم يتعرض الشيخ قدس سره له أيضاً ، وزدته لأن لهذا العبد الضعيف رأياً خاصاً فى غرض الترجمة كما سيأتى فى آخر هذا القول ، قال الكرمانى : قوله بالدلائل أى بالملازمات الشرعية أو العقلية ، قال ابن الحاجب وغيره : الأدلة المتفق عليها خمسة : الكتاب والسنة والإجماع والقياس والاستدلال ، وذلك كما إذا علم ثبوت الملزوم شرعاً أو عقلا علم ثبوت لازمه عقلا أو شرعاً ، وقوله : كيف معنى الدلالة؟ ومعنى الدلالة هو كإرشاد النبى ﷺ أن الخاص وهو الحمير حكمه داخل تحت حكم العام ، وهو « فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره » فإن من ربطها فى سبيل الله فهو عامل للخير يرى جزاءه خيراً ، ومن ربطها فخراً ورياء فهو عامل للشر جزاؤه شر ، وأما تفسيرها فكتعليم عائشة رضى الله تعالى عنها للمرأة السائلة التوضى بالفرصة ، اه . قال الحافظ : الدلالة فى عرف الشرع الإرشاد إلى أن حكم الشىء الخاص الذى لم يرد فيه نص خاص داخل تحت حكم دليل آخر بطريق العموم ، فهذا معنى الدلالة ، وأما تفسيرها فالمراد به تبيينها ، وهو تعليم المأمور كيفية ما أمر به ، وإلى ذلك الإشارة فى ثانى أحاديث الباب ، ويستفاد من الترجمة بيان الرأى المحمود ، وهو ما يؤخذ مما ثبت عن النبى ﷺ من أقواله وأفعاله بطريق التنصيص وبطريق الإشارة ، فيندرج فى ذلك الاستنباط ، ويخرج الجمود على الظاهر المحض ، اه . وفى تقرير شيخ الهند نور الله مرقده قوله : « باب الأحكام إلخ » هذا أيضاً قاعدة كلية من القواعد الشرعية لأن الأعمال قد تعرف بالدلالة من الحديث ، قال مولانا سلمه الله تعالى : إن البخارى لم يكتف بذكر أن مدار الدين الوحى ، بل حتى القواعد أيضاً أثبتها من الأحاديث ولله دره ، اه . وما يظهر لهذا العبد الضعيف عفا الله تعالى عنه أن الإمام البخارى رضى الله تعالى عنه طالما يشير بتراجم كتاب الاعتصام إلى مسائل الأصول كما عرفت فى تراجمه ، وبهذه الترجمة أشار إلى مسألتين أصوليتين ، الأولى : ما قال أهل الأصول إن أصول الشرع أربعة :

(باب [1] نهى النبي ﷺ عن التحريم إلخ)

الكتاب والسنة والإجماع والقياس ، وأشار إلى هذه الأربعة بقوله التى تعرف بالدلائل ، ولما كان الكلام على هذه الأربعة تقدم من كتاب الاعتصام إلى ههنا نبه عليها بلفظ الترجمة فقط ، ويستأنس ذلك بما تقدم من كلام الكرمانى من قول ابن الحاجب، ونبه بالجزء الثانى من الترجمة على مسألة أخرى أصولية أيضاً ذكرها أهل الأصول ، قال صاحب نور الأنوار : الرابع فى معرفة وجوه الوقوف على المراد وهى أربعة : الاستدلال بعبارة النص وبإشارته وبدلالته وباقتضائه ، اه .

ثم لايذهب عليك مافى تقرير المكى فى حديث الباب قوله « أمر الخيل »وهو الزكاة ، فإن النبي عليه الصلاة والسلام بين أنها إذا كانت للتجارة تجب فيها الزكاة ، وقوله عن الحمر أى عن زكاتها فقال عليه الصلاة والسلام : « لا دليل من الله فيها » ودل هذا أنه لا تجب الزكاة فيها ، ثم قال « فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره » فدل هذا على أن الصدقة النفلية منها خير ، اه . وما أفاده الشيخ قدس سره من مسألة الزكاة مبنى على أن من أوجب الزكاة فى الخيل استدل بحديث الباب أيضاً من قوله ﷺ « ولم ينس حق الله فى رقابها ولا ظهورها » ، كما بسط الكلام على المسألة ودلائلها فى الأوجز .

(١) لم يتعرض الشيخ قدس سره له أيضا وزدته تكميلا للفائدة ، وقوله « عن التحريم » هكذا بلفظ « عن » فى النسخ الهندية ، وكذا فى النسخة المصرية المحشاة بحاشية السندى ولم يتعرض له السندى بشىء وهكذا فى نسخة متن الكرمانى ، وفى هامش الهندية عن الخير الجارى : متعلق بمحذوف أى ينبىء عن التحريم ، وفى الشروح الأربعة بلفظ « على » بدل « عن » وعليها بنوا شروحهم إذ قالوا : أى محمول على التحريم ، والمعنى أن نهيه ﷺ محمول على التحريم إلا ما يعرف كراهته بقرائن ، وكذا أمره إيجاب إلا ما يعرف إباحته بالقرائن ، قال الحافظ « باب نهى النبي إلخ » أى النهى الصادر منه محمول على التحريم ، وهو حقيقة فيه ، قوله « إلا ما تعرف

. . . .

إباحته » أي بدلالة السياق أو قرينة الحال، أو قيام الدليل على ذلك، قوله « وكذلك أمره » أي يحرم مخالفته لوجوب امتثاله مالم يقم الدليل على إرادة الندب أو غيره ، والمراد بالأمر صيغة افعل والنهى لا تفعل ، واختلفوا فى قول الصحابى : أمرنا رسول الله ﷺ بكذا أو نهانا عنه ، فالراجح عند أكثر السلف لا فرق ، وقد أنهى بعض الأصوليين صيغة الأمر إلى سبعة عشر وجهاً ، والنهى إلى ثمانية أوجه ، ونقل القاضى أبو بكر بن الطيب عن مالك والشافعى أن الأمر عندهما على الإيجاب والنهى على التحريم حتى يقوم الدليل على خلاف ذلك ، وقال ابن بطال: هذا قول الجمهور ، وقال كثير من الشافعية وغيرهم : الأمر على الندب والنهى على الكراهة حتى يقوم دليل الوجوب فى الأمر ودليل التحريم فى النهى ، وتوقف كثير منهم وسبب توقفهم ورود صيغة الأمر للإيجاب والندب والإباحة والإرشاد وغير ذلك ، وحجة الجمهور أن من فعل ما أمر به استحق الحمد وأن من تركه استحق الذم وكذا بالعكس فى النهى ، وقول الله تعالى « فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم » يشمل الأمر والنهى ، ودل الوعيد فيه على تحريمه فعلا وتركاً ، اه .
وفى نور الأنوار: وموجب الأمر الوجوب عند العامة لا الندب كما ذهب إليه البعض وهم أكثر المعتزلة ، ويروى عن الشافعى فى قول «ولا الإباحة» كما ذهب إليه بعض ، كما نقل عن بعض أصحاب مالك ، « ولا التوقف » كما ذهب إليه بعض هو أبو العباس أحمد بن شريح(*) من أصحاب الشافعى ، ولا الاشتراك لفظاً أو معنى بين الثلاثة أو الاثنين ، والاشتراك اللفظى عبارة عن كون اللفظ موضوعاً لكل واحد من المعانى ابتداء ، والاشتراك المعنوى عبارة عن كون اللفظ موضوعاً لمعنى واحد كلى له افراد ، وروى عن الشافعى أنه مشترك لفظاً بين الوجوب والندب ، ونقل عن الشيخ أبى منصور الماتريدى أنه موضوع للاقتضاء ، أى طلب الفعل حتما

(*) كذا فى الأصل ١٢ ز .

. . . .

كان أو ندباً فصار مشتركاً معنوياً بينهما ، انتهى باختصار وزيادة عن قمر الأقمار .

ثم قال الحافظ فى آخر حديث الباب: حديث عبد الله بن مغفل موضع الترجمة منه قوله فى آخره «لمن شاء» فإن فيه إشارة إلى أن الأمر حقيقة فى الوجوب فلذلك أورد فيه بما يدل على التخيير بين الفعل والترك ، فكان ذلك صارفاً للحمل على الوجوب ، اهـ . وقال الكرمانى بعد الحديث المذكور : وهذا آخر ما قصد إيراده فى الجامع من مسائل أصول الفقه اهـ . وتقدم فى مقدمة اللامع عن الحافظ: ولما كانت الأحكام كلها تحتاج إلى الكتاب والسنة ، قال الاعتصام بالكتاب والسنة وذكر أحكام الاستنباط من الكتاب والسنة والاجتهاد وكراهية الاختلاف وكان أصل العصمة أولا وآخراً هو توحيد الله تعالى ختم بكتاب التوحيد ، اهـ . وكتبت هناك على هامشه ، أو يقال لما كان الاستنباط من القرآن والسنة موجباً للهداية مرة والضلالة أخرى فإن الله تعالى قال فى الكتاب الحكيم « يضل به كثيراً ويهدى به كثيراً » ترجم بكتاب الرد على الجهمية احترازاً عن الاستنباط الضال، اهـ.

كتاب (١) الرد على الجهمية

(١) قد تقدم فى مبدأ كتاب الاعتصام أن الأوجه عند هذا العبد الضعيف أن هذا الكتاب ليس بكتاب مستأنف بل هو بمنزلة تكملة وتتمة لكتاب الاعتصام ، وقريب منه ما كتبته فى مقدمة اللامع أن الاستنباط من القرآن والحديث قد يكون موجباً للهداية ، وقد يكون موجباً للضلالة ، فذكر هذا الكتاب بعد الاعتصام كما ذكرته آنفاً ، واختلفت النسخ فى لفظ هذا الكتاب ، ففى جميع النسخ الهندية « كتاب الرد على الجهمية وغيرهم التوحيد » ، وفى جميع النسخ المصرية من المتون والشروح « كتاب التوحيد باب دعاء النبى ﷺ إلخ » ، ولم يذكروا الرد على الجهمية فى ترجمة الباب ، قال الحافظ : كتاب التوحيد كذا للنسفى وحماد بن شاكر ، وعليه اقتصر الأكثر عن الفربرى ، وزاد المستملى الرد على الجهمية وغيرهم ، ووقع لابن بطال وابن التين كتاب رد الجهمية وغيرهم التوحيد ، اهـ . قال القسطلانى : الجهمية بفتح الجيم وسكون الهاء وبعد الميم تحتية مشددة وهم طوائف ينسبون إلى جهم بن صفوان ، من أهل الكوفة ، اهـ . قال الحافظ : قال الكرمانى : الجهمية فرقة من المبتدعة ينتسبون إلى جهم بن صفوان مقدم الطائفة القائلة أن لا قدرة للعبد أصلا وهم الجبرية ، مات مقتولا فى زمن هشام بن عبد الملك ، قال الحافظ : وليس الذى أنكروه على الجهمية مذهب الجبر خاصة ، وإنما الذى أطبق السلف على ذمهم بسببه إنكار الصفات حتى قالوا إن القرآن ليس كلام الله ، وإنه مخلوق ، وقد ذكر أبو منصور عبد القاهر فى كتابه « الفرق بين الفرق » أن رؤوس المبتدعة أربعة ، إلى أن قال : والجهمية أتباع جهم بن صفوان الذى قال بالإجبار والاضطرار إلى الأعمال ، وقال لا فعل

وغیرھم(١)

لأحد غير الله تعالى وإنما ينسب الفعل إلى العبد مجازاً من غير أن يكون فاعلا ، وزعم أن علم الله حادث ، وامتنع من وصف الله تعالى بأنه شیء أوحی أو عالم أو مريد حتى قال : لا أصفه بوصف يجوز إطلاقه على غيره ، وزعم أن كلام الله حادث ولم يسم الله متكلماً ، وكان جهم يحمل السلاح ويقاتل ، وخرج مع الحارث بن سريج لما قام على نصر بن سيار عامل بنى أمية بخراسان فآل أمره إلى أن قتله سلم بن أحوز وزن أعور ، قال البخارى فى كتاب خلق أفعال العباد : بلغنى أن جهماً كان يأخذ عن الجعد بن درهم ، وكان خالد القسرى وهو أمير العراق خطب فقال : إنى مضحى بالجعد لأنه زعم أن الله لم يتخذ إبراهيم خليلا ولم يكلم موسى تكليماً ، قال الحافظ : وكان ذلك فى خلافة هشام بن عبد الملك فكأن الكرمانى انتقل ذهنه من الجعد إلى الجهم ، فإن قتل جهم كان بعد ذلك بمدة ، وأسند أبو القاسم اللالكائى فى كتاب السنة له : أن قتل جهم كان فى سنة اثنتين وثلاثين ومائة ، والمعتمد ما ذكره الطبرى أنه كان فى سنة ثمان وعشرين ، وذكر ابن أبى حاتم من طريق سعيد بن رحمة أن قصة جهم كانت سنة ثلاثين ومائة ، وأما قول الكرمانى : إن قتل جهم كان فى خلافة هشام فوهم ، لأن خروج الحارث بن سريج الذى كان جهم كاتبه كان بعد ذلك ، انتهى ملخصاً من الفتح .

(١) قال الحافظ : قال ابن حزم فى كتاب الملل والنحل : فرق المقرين بملة الإسلام خمس : أهل السنة ، ثم المعتزلة ومنهم القدرية ، ثم المرجئة ومنهم الجهمية والكرامية ، ثم الرافضة ، ثم الخوارج ومنهم الأزارقة والاباضية ، ثم افترقوا فرقاً كثيرة ، فأكثر افتراق أهل السنة فى الفروع وأما فى الاعتقاد ففى نبذ يسيرة وأما الباقون ففى مقالاتهم ما يخالف أهل السنة الخلاف البعيد والقريب ، فأقرب فرق المرجئة وأبعدهم الجهمية القائلون بأن الإيمان عقد بالقلب فقط ، وإن أظهر

. . . .

الكفر ، والتثليث بلسانه ، وعبد الوثن من غير تقية ، والكرامية القائلون بأن الإيمان قول باللسان فقط وإن اعتقد الكفر بقلبه ، وساق الكلام على بقية الفرق إلى أن قال : وأما الكلام فيما يوصف الله به فمشترك بين الفرق الخمسة من مثبت لها ، وناف ، فرأس النفاة المعتزلة والجهمية فقد بالغوا فى ذلك حتى كادوا يعطلون ، ورأس المثبتة مقاتل بن سليمان ، وقال شيخ الإسلام ابن تيمية فى فتاواه : أما باب الصفات والتوحيد فالنفى فيه ، فى الجملة قول الفلاسفة والمعتزلة وغيرهم من الجهمية وإن كان بين الفلاسفة والمعتزلة نوع فرق ، وكذلك بين البغداديين والبصريين اختلاف فى السمع والبصر هل هو علم أو إدراك غير العلم ، وفى الإرادة : وهذا المذهب الذى يسميه السلف قول جهم لأنه أول من أظهره فى الإسلام ، وأنه متلق من الصابئة الفلاسفة والمشركين البراهمة واليهود السحرة والإثبات فى الجملة مذهب الصفاتية من الكلابية والأشعرية والكرامية ، وأهل الحديث وجهور الصوفية والحنبلية وأكثر المالكية والشافعية إلا الشاذ منهم ، وكثير من الحنفية أو أكثرهم ، وهو قول السلفية ، لكن الزيادة فى الإثبات إلى حد التشبيه هو قول الغالية من الرافضة ومن جهال أهل الحديث وبعض المنحرفين ، وبين نفى الجهمية وإثبات المشبهة مراتب ، ثم أطال الكلام فى تفاصيل ذلك ، قال الحافظ : وقد أفرد البخارى خلق أفعال العباد فى تصنيف ، وذكر منه ههنا أشياء بعد فراغه مما يتعلق بالجهمية ، انتهى ملخصاً . وقال القسطلانى تبعاً للحافظ : قوله « وغيرهم » أى القدرية ، وأما الخوارج فسبق ما يتعلق بهم فى كتاب الفتن ، وكذا الرافضة فى كتاب الاحكام ، وهؤلاء الفرق الاربعة رؤوس المبتدعة ، قلت : لم يتقدم فى كتاب الاحكام ما يتعلق بالروافض إلا « باب الاستخلاف » و « باب بلا ترجمة » بعده ، وتقدم فى كتاب فضائل القرآن ، « باب لم يترك النبى ﷺ إلا ما بين الدفتين » وتقدم ما يتعلق بالخوا فى كتاب استتابة المرتدين أيضاً ، وباب المسح على الخفين رد عليهما معاً ، وتقد

(التوحيد) (١) أى هذا بيان التوحيد فإن الكتاب لما كان وضعه للرد عليهم

فى كتاب الإيمان أيضاً ما يتعلق بالخوارج فالأوجه عندى أن يقال تقدم ما يتعلق بالخوارج والروافض فى الأبواب والكتب المتقدمة .

(١) اختلفت نسخ البخارى فى هذا اللفظ من الترجمة ففى شروح الأربعة من الكرمانى والفتح والعينى والقسطلانى وهكذا فى النسخة المصرية التى عليها حاشية السندى كتاب التوحيد بدون ذكر الرد على الجهمية ، وفى حاشية النسخة الهندية عن الخير الجارى وعنوان الكتاب بالتوحيد بمنزلة عنوان المتكلمين بالإلهيات ، فكما يذكرون فيهما مباحث الذات والصفات والنبوة وخلق الأعمال والحشر والميزان فكذا ذكره البخارى فى هذا الكتاب المعنون بكتاب التوحيد الأمور المذكورة ، وليكن هـــذا عندك أصلا حتى لا تحتاج فى كل مقام إلى تكلف مال إليه الشراح ، انتهى . قلت : هذا وجيه خال عن الإشكالات الواردة على لفظ التوحيد بعد كتاب الرد على الجهمية ، ويناسبه أيضاً الترجمة الآتية من « باب دعاء النبى ﷺ إلى توحيد الله » لكن التراجم الآتية كلها أقرب إلى الرد على أهل البدع ، وقال الحافظ : ووقع لابن بطال وابن التين كتاب رد الجهمية وغيرهم التوحيد ، وضبطوا التوحيد بالنصب على المفعولية ، وظاهره معترض لأن الجهمية وغيرهم من المبتدعة لم يردوا التوحيد وإنما اختلفوا فى تفسيره ، وحجج الباب ظاهرة فى ذلك ،انتهى . وتعقبه العينى بقوله : لا اعتراض عليها فإن من الجهمية طائفة يردون التوحيد ،انتهى . وفى تقرير المكى قوله : التوحيد بالنصب ظرف للرد معناه كتاب الرد عليهم فى التوحيد ، أى فى « باب التوحيد » بإثبات الصفات له تعالى التى أنكرها الجهمية ،اه . وفى تقريره الآخر قوله : التوحيد إما مقطعة أو معناه فى باب التوحيد فكان ظرفا للرد ، انتهى . وفى تقرير شيخ الهند قال مولانا نفعنا الله بعلومه : إن نسخ البخارى رحمه الله ههنا مختلفة ففى بعضها كتاب الرد على الجهمية التوحيد ، وفى بعضها كتاب التوحيد فقط ، وفى البعض كتاب التوحيد والرد على الجهمية ، وفى البعض كتاب

وهم أنكروا صفاته تبارك وتعالى وأثبتوا(١) للخلق قوة الخلق دون الاكتساب فقط كما هو مسلك أهل السنة والجماعة ، أراد أن يرد على هؤلاء زعمهم الباطل .

الرد على الجهمية فقط ، فالظاهر منها أن غرض المؤلف الرد على توحيد الجهمية لأنهم يقولون الله هو قديم فقط ، وأما صفاته فليست بقديمة وإلا يلزم الشرك فى التوحيد ، والذى يظهر لى أن مقصوده من هذا الكتاب أنه لما فرغ من بيان القواعد الشرعية شرع فى بيان العقائد الإسلامية التى لا بد منها والتى اختلف الناس فيها وافترقوا فرقا مختلفة ضل بعضهم وأضلوا ، فأثبت العقائد بالأحاديث ، ولما كان بعض السلف قد اختلفوا فيه ورد المؤلف عليه برد خفى بدل العنوان بكتاب الرد على الجهمية لئلا يعترض عليه بسبب عدم فهم مراد المؤلف ، قال المتنبى :

وكم من عائب قولا صحيحا وآفته من الفهم السقيم

ومع هذا خرج البخارى من بلاده لأجل كتاب الرد على الجهمية واتهم بالاعتزال ، انتهى . وقال صاحب الفيض التوحيد بالنصب والرفع ، أما النصب فبناء على أنه مفعول للرد ، أى هذا كتاب فى الرد على توحيدهم الذى اعتقدوه ، أما الرفع فلعطفه على كتاب الرد أى الرد عليه هو التوحيد ، ثم بسط أشد البسط فى معتقدات جهم والفلاسفة ، وحكى عن المسايرة عن الإمام أبى حنيفة أنه قال له بعدما ناظره فى مسألة « اخرج عنى يا كافر » وقد أول قوله هناك ، قلت : بل ما قاله صحيح لا ينبغى أن يؤول قوله : فإن شأن الإمام أرفع من أن تجرى كلمة على لسانه لا يرضاها الله ورسوله ، وكان جهم ينفى الصفات السبعة كالفلاسفة وإليه ذهب المعتزلة ، إلى آخر ما بسطه أشد البسط فى أقوال الفلاسفة وغيرهم والرد عليهم .

(١) هكذا فى الأصل وهو مؤدى ما فى تقرير اللاهورى إذ قال قول الجهمية المعتزلة والقدرية والجهمية واحد ، انتهى . وهو مخالف لما تقدم قريباً فى أول الكتاب فى كلام الحافظ من أنهم قائلون لا قدرة للعبد أصلا وهم الجبرية إلخ .

ثم إن المقصود بالرد ههنا ليس هو طائفة (١) مخصوصة من أهل البدع بل كل من أدى إليه فكر المؤلف وقت ذكر الحديث ، فكن على ذكر من ذلك ، ولا يخلو أكثر أحاديث الباب من إثبات(٢) شيء من الصفات أو التقدير أو غير ذلك مما هو مفيد فى الرد على فرق أهل البدع ، والله تعالى أعلم بالصواب وإليه المرجع والمآب

---

(١) يعنى أن غرض البخارى ليس الرد على الجهمية فقط ، بل المقصود الرد على أهل البدع كلهم كما يدل عليه قول البخارى فى الترجمة وغيرهم .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح يظهر بالتعمق وإمعان النظر فى التراجم الآتية فى هذا الكتاب ، أى كتاب الرد على الجهمية ، فإن جميع تراجمه ثمانية وخمسون كلها رد على أحد من أهل البدع ، أو إثبات لصفة من صفاته عز اسمه وتعالى شأنه

الأولى : دعاء النبى ﷺ إلى التوحيد ، وسيأتى الكلام عليه قريباً .

الثانية : « قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن » ، والغرض منه إثبات صفة الرحمن ، وفى تقرير المكى هذا شروع فى إثبات الصفات له تعالى وكان قبل هذا إثبات توحيد الذات ، انتهى . وسيأتى البسط فى ذلك فى الباب الخامس والعشرين « باب قوله تعالى إن رحمة الله قريب من المحسنين » .

الثالثة : « إنى أنا الرزاق إلخ » ذكر الشراح أن الترجمة تتعلق بالصفتين الرزق والقوة ، والأوجه عندى أنها تتعلق بالأولى فقط ، فإن صفة القوة ستأتى قريباً فى « باب قل هو القادر » إذ قالوا إن القوة والقدرة واحد ، وعلى هذا لا يلزم التكرار فى الترجمة ، ثم لا يذهب عليك أن ما فى متون النسخ الهندية من قوله « إنى أنا الرزاق » قراءة ابن مسعود ، وفى أكثر الشروح « إن الله هو الرزاق » وهو القراءة المشهورة .

الرابعة : « عالم الغيب إلخ » فيه إثبات صفة العلم والرد على المعتزلة حيث قالوا : إنه عالم بلا علم ، وأنكر الجهمية أيضاً كونه عالماً .

الخامسة : « السلام المؤمن » ذكر الشراح غرضه إثبات أسمائه تعالى ، وأشار

. . . .

بهذا اللفظ إلى ثلاث آيات من سورة الحشر فإنها ختمت بقوله تعالى « له الأسماء الحسنى» والأوجه عندى أن الغرض إثبات اسم السلام ، فإنه اسم من أسمائه تعالى كما يدل عليه الحديث الوارد فى هذا الباب ، وأما ذكر الأسماء فسيأتى فى باب مستأنف«باب إن لله مائة اسم إلخ» والباب الذى بعده من « باب السؤال بأسماء الله تعالى إلخ » ، وهما الباب الثانى عشر والثالث عشر .

السادسة : « ملك الناس » فيه إثبات صفته تعالى ، قال ابن بطال : ووصفه بأنه ملك الناس يحتمل وجهين أحدهما : أن يكونَ بمعنى القدرة فيكون صفة ذات ، وأن يكون بمعنى القهر والصرف عما يريدون فيكون صفة فعل ، انتهى . ومال الحافظ إلى أن غرض الترجمة أن كلامه تعالى غير مخلوق وأثبته بحديث الباب .

السابعة : قول الله « وهو العزيز الحكيم » سيأتى الكلام عليه فى محله فى حاشية اللامع .

الثامنة : قول الله « وهو الذى خلق السماوات والأرض بالحق » والمقصود بهذا إثبات اسمه تعالى الحق ، وبسط الحافظ فى الفتح فى معنى الحق والمراد به ، وقال : كأنه أشار بهذه الترجمة إلى ما ورد فى تفسير هذه الآية أن معنى قوله بالحق أى بكلمة الحق ، وهو قوله تعالى « كن » إلى آخر ما بسطه ، وقال القسطلانى : الحق فى الأسماء الحسنى معناه الواجب الوجود بالبقاء الدائم والدوام المتوالى الجامع للخير والمجد إلى آخر ما بسطه ، فالأوجه عند هذا العبد الضعيف أن غرض الإمام البخارى بهذه الترجمة إسمه تعالى الحق ، وتكون الحجة فى الحديث فى قوله « أنت الحق » ولا يذهب عليك أن الإمام البخارى ترجم بالخلق فى ثلاثة أبواب : الأول هذا ، والثانى ما سيأتى من « باب قوله تعالى هو الله الخالق البارىء » وهو الباب الثامن عشر ، والثالث « باب ماجاء فى تخليق السماوات والأرض» وهو الباب السابع والعشرون ، ولا تكرار فى هذه التراجم عندى لاختلاف المقاصد ، وقد

. . . .

عرفت أن الغرض من الباب الذى نحن بصدده هو إثبات اسمه تعالى الحق ، ويأتى الـكلام على البابين الآتيين فى محلهما .

التاسعة : قوله تعالى : « وكان الله سميعاً بصيراً » والغرض من الباب إثبات صفة السمع ، وفى الحاشية عن العينى غرضه من هذا الباب الرد على المعتزلة حيث قالوا : إنه سميع بلا سمع ، وعلى من قال معنى السميع العالم بالمسموعات لا غير ، قال البيهقى : السميع من له سمع يدرك به المسموعات ، والبصير من له بصر ، انتهى مختصراً . وفى حاشية المصرية عن شيخ الإسلام : غرضه الرد على المعتزلة فى قولهم إنه يقال سميع بلا سمع بصير بلا بصر ، لاستحالة سميع وبصير بلا سمع وبصر ، انتهى . ويشكل مطابقة حديث أبى بكر بالترجمة قال العينى تبعاً للـكرمانى مطابقته للترجمة من حيث أن بعض الذنوب مما يسمع ، وبعضها مما يبصر ، لم تقع مغفرته إلا بعد الإسماع والإبصار ، وقال ابن بطال : مناسبته للترجمة من حيث أن دعاء أبى بكر بما علمه النبى ﷺ يقتضى أن الله تعالى سمع لدعائه ويجازيه عليه ، وبما ذكر رد على من قال : حديث أبى بكر ليس مطابقاً للترجمة إذ ليس فيه ذكر صفتى السمع والبصر ، اهـ .

العاشرة : « قل هو القادر » قال الحافظ : قال ابن بطال القدرة من صفات الذات ، وقد تقدم فى باب قوله تعالى « إنى أنا الرزاق » أن القوة والقدرة بمعنى واحد ، انتهى . وهكذا قال العينى : إن القوة والقدرة بمعنى واحد ، انتهى . قلت : وبذلك جزم البيهقى فى كتاب الأسماء والصفات ، إذ ترجم ما جاء فى إثبات صفة القدرة وهى القوة ، انتهى . والباب الذى أشار إليه ابن بطال هو الباب الثالث ، وتقدم فيه أن الأوجه عند هذا العبد الضعيف أن الغرض من الترجمة السابقة إثبات صفة الرزق ، وعلى هذا فلا تكرار فى هذا الباب بما سبق .

الحادى عشر : « مقلب القلوب » قال الحافظ : ويستفاد منه أن أعراض القلب كالإرادة وغيرها بخلق الله تعالى ، وهى من الصفات الفعلية ومرجعها إلى القدرة ، اهـ .

. . . .

وقال القسطلانى تبعاً للحافظ : وفى الحديث جواز تسميته تعالى بما ثبت فى الحديث وإن لم يتواتر ، اهـ .

الثانية عشر : « إن لله تعالى مائة اسم » فيه رد على الجهمية ، قال الحافظ : ونقل عن إسحق بن راهويه عن الجهمية أن جهماً قال : لو قلت إن لله تسعة وتسعين اسماً لعبدت تسعة وتسعين إلهاً ، قال: فقلنا لهم إن الله أمر عباده أن يدعوه بأسمائه فقال : « ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها » والأسماء جمع أقـــله ثلاثة ، ولا فرق فى الزيادة على الواحد بين الثلاثة وبين التسعة والتسعين ، انتهى . والأوجه عند هذا العبد الضعيف أن الإمام البخارى أشار بهذا الباب إلى أن لفظ الله اسم ذات والباقى أسماء صفات .

الثالثة عشر : السؤال بأسماء الله تعالى والاستعاذة بها ، قال العينى : مقصوده بهذه الترجمة تصحيح القول بأن الاسم هو المسمى فلذلك صحت الاستعاذة بالاسم كما تصح بالذات ، قال العينى : كون الاسم هو المسمى لا يمشى إلا فى الله تعالى ، كما نبه عليه صاحب التوضيح ههنا حيث قال : غرض البخارى أن يثبت أن الاسم هو المسمى فى الله تعالى على ما ذهب إليه أهل السنة ، انتهى : قال القارى فى مبدأ المرقاة : هذه المسألة قد اختلف فيها على مذاهب أحدها أن الاسم عين المسمى والتسمية ، وثانيها : وهو المنقول عن الجهمية والكرامية والمعتزلة وغيرهما ، قال العلامة العز ابن جماعة : هو الحق ، وثالثها : عين المسمى وغير التسمية ، وهو المصحح عند بعض الحنفية ، وهو المراد بقول القائل :

٭ وليس الاسم غير المسمى ٭

ورابعها : لا عين ولا غير ، والثالث هو المنقول عن الأشعرى لكن فى اسم الله تعالى أعنى كلمة الجلالة خاصة ، لأن مدلول هذا الاسم الذات من حيث هى بخلاف غيره كالعالم فمدلوله الذات باعتبار الصفة ، وقد نبه الإمام الرازى والآمدى على أنه

. . . .

لايظهر فى هذه المسألة ما يصلح محلا لنزاع العلماء والله أعلم ، اه .

وبسط الكلام على هذه المسألة شيخ الإسلام ابن تيمية فى فتاواه أشد البسط والحافظ ابن حجر فى الفتح ، ويمكن أن يقال إن الغرض بهذا الباب الرد على من قال إن أسماء الله تعالى مخلوقة وكلامه مخلوق ، كما حكاه البخارى فى خلق أفعال العباد ، والحافظ ابن تيمية فى فتاواه عن الجهمية ، ووجه الرد أنها لو كانت غيرها لما جازت الاستعاذة بها ، قال البخارى فى خلق الأفعال « باب ما كان النبى ﷺ يستعيذ بكلمات الله لابكلام غيره » وقال نعيم : لايستعاذ بالمخلوق ولابكلام العباد والجن والإنس والملائكة ، وفى هذا دليل على أن كلام الله غير مخلوق وأن سواه خلق ، اه . وقال ابن تيمية فى فتاواه : وقد استدل أئمة السنة كأحمد وغيره على أن كلام الله غير مخلوق بأنه استعاذ به ويستعاذ بمخلوق ، اه .

ثم لايذهب عليك ما قال الحافظ وتبعه العينى : ذكر فى هذا الباب تسعة أحاديث كلها بالتبرك باسم الله والسؤال به والاستعاذة ، اه . ويشكل عليه أن التبرك باسمه تعالى ليس فى الترجمة ، بل الترجمة بلفظ السؤال وعلى هذا فليس فى عدة أحاديث الباب ذكر السؤال كما فى حديث الحلف والذبح وغيرهما ، اللهم إلا أن يقال : إن التبرك باسم الكريم دعاء وسؤال منه ، ويشكل أيضاً أن الاستعاذة لايثبت نصاً بشىء من الروايات ويمكن التفصى منه بأنه يستأنس من حديث « جنبنا الشيطان » فكأنه استعاذة منه تعالى .

الرابعة عشر : ما يذكر فى الذات والنعوت إلخ ، قال الحافظ أى ماذكر فى ذات الله ونعوته من تجويز إطلاق ذلك كأسمائه ، أو منعه لعدم ورود النص به ، اه. وما يظهر من الحديث الوارد فيه أن الغرض جواز إطلاق لفظ الذات على الله تعالى عز اسمه فإنه مختلف فيه ، وفى الفتح عن ابن برهان : إطلاق المتكلمين

. . . .

الذات فى حق الله تعالى من جهلهم ، لأن ذات تأنيث ذو ، وهو جلت عظمته لا يصح له إلحاق تاء التأنيث ، ولهذا امتنع أن يقال علامة ، وإن كان أعلم العالمين وتعقب بأن الممتنع استعمالها بمعنى صاحبة ، أما إذا قطعت عن هذا المعنى واستعملت بمعنى الإسمية فلا محذور ، انتهى ملخصاً . وفى تقرير المكى قوله « باسمه » وهو لفظ الذات ، غرضه أن الاسم غير المسمى كما يدل عليه إضافة الاسم وهو لفظ الذات ، إلى المسمى وهو الإله ، لأنها للمغايرة ، اه . وبسط الشيخ ابن تيمية فى فتاواه الكلام على لفظ الذات لغة واستعمالا ، وأفاد العزيز مولوى محمد يونس فى غرض هذه الترجمة : إنها ترجمة جامعة لثلاثة أجزاء ، فبالأول وهو الذات أشار إلى إطلاق الذات ونحوه كنفس على الله تعالى، والثانى النعوت وهو يشمل كل نعت لله تعالى ، والثالث الأسامى وهى غير النعوت ، ثم ذكر البخارى بعد ذلك الأبواب لتفصيل هذه الترجمة الجامعة والله أعلم .

الخامسة عشر : « ويحذركم الله نفسه » إلخ ، سيأتى الكلام عليه فى التقرير :

السادسة عشر : « كل شىء هالك إلا وجهه » الأوجه عند هذا العبد الضعيف فى غرض الترجمة جواز إطلاق الوجه على الله تعالى ، قال الحافظ : قال ابن بطال فى هذه الآية والحديث دلالة على أن لله وجهاً وهو من صفة ذاته وليس بجارحة ولا كالوجوه التى نشاهدها من المخلوقين ، كما نقول إنه عالم ولا نقول إنه كالعلماء الذين نشاهدهم ، اه .

السابعة عشر : قول الله « ولتصنع على عينى » وغرض الترجمة ظاهر وهو إثبات العين لله عز اسمه ، قال الحافظ : قال ابن المنير وجه الاستدلال على إثبات العين لله تعالى من حديث الدجال من قوله « إن الله ليس بأعور » من جهة أن العور عرفا عدم العين ، وضد العور ثبوت العين ، فلما نزعت هذه النقيصة لزم ثبوت الكمال

. . . .

بضدها وهو وجود العين ، وهو على سبيل التمثيل والتقريب للفهم لا على معنى إثبات الجارحة ، قال : ولأهل الكلام فى هذه الصفات كالعين والوجه واليد ثلاثة أقوال: أحدها أنها صفات ذات أثبتها السمع ولا يهتدى إليها العقل، والثانى أن العين كناية عن صفة البصر ، واليد كناية عن صفة القدرة ، والوجه كناية عن صفة الوجود، والثالث إمرارها على ما جاءت مفوضاً معناها إلى الله تعالى ، اه .

الثامنة عشر : قول الله تعالى « هو الله الخالق البارىء المصور » هذا هو الباب الثانى من الأبواب الثلاثة فى مسألة الخلق المذكورة فى الترجمة الثامنة، والأوجه عندى أن المقصود هو إثبات صفة الخالق كما يدل عليه حديث الباب ، وفى الفتح قال الطيبى : قيل إن الألفاظ الثلاثة مترادفة وهو وهم ، ثم بسط فى الفرق بينها .

التاسعة عشر : قول الله تعالى « لما خلقت بيدى » وغرض الترجمة ظاهر وهو إثبات اليدين له تعالى، قال الحافظ قال ابن بطال فى هذه الآيات إثبات يدين لله تعالى وهما صفتان من صفات ذاته وليستا بجارحتين خلافاً للمشبهة من المثبتة ، وللجهمية من المعطلة ، ويكفى فى الرد على من ز م أنهما بمعنى القدرة أنهم أجمعوا على أن له قدرة واحدة فى قول المثبتة ، ولا قدرة له فى قول النفاة ، لأنهم يقولون إنه قادر لذاته ، ويدل على أن اليدين ليستا بمعنى القدرة أن قوله تعالى لإبليس : « ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدى » إشارة إلى المعنى الذى أوجب السجود فلو كانت اليد بمعنى القدرة لم يكن بين آدم وإبليس فرق لتشاركهما فيما خلق كل منهما به وهى قدرته ، اه .

العشرون : قول النبى صلى الله عليه وسلم « لا شخص أغير من الله تعالى » الأوجه عند هذا العبد الضعيف الغرض من الترجمة إثبات صفة الغيرة لله تعالى ، وعلى هذا فلا يرد إيراد ما الذى أورده الشراح فى تراجم شيخ المشايخ الدهلوى ، كأن البخارى

. . . .

أشار إلى أن النفس والشخص والأحد وقع عنده بمعنى واحد ، اه . وحاصله أنه أشار إلى أن غرض البخارى بالترجمة جواز إطلاق لفظ الشخص على الله عز اسمه وجل شأنه ولما أشكل أن الوارد فى الحديث لفظ « أحد » دفعه بأنهما بمعنى واحد وعامة الشراح أيضاً ذهبوا إلى أن غرض الترجمة إطلاق لفظ الشخص على الله عز اسمه إلا ما قال الحافظ : لم يفصح المصنف بإطلاق الشخص على الله بل أورد ذلك على طريق الاحتمال ، وقد جزم فى الذى بعده بتسمية شيئاً لظهور ذلك فيما ذكره من الآيتين ، اه . وبسطوا فى الكلام على الرواية التى ورد فيها لفظ الشخص قبولا ورداً قال العينى : قال الخطابى إطلاق الشخص فى صفات الله تعالى غير جائز لأن الشخص إنما يكون جسما مؤلفاً ، وخليق أن تكون هذه اللفظة صحيحة ، وأن تكون تصحيفاً من الراوى ، اه . قال الحافظ قال ابن بطال أجمعت الأمة على أن الله تعالى لا يجوز أن يوصف بأنه شخص لأن التوقف لم يرد به ، وقد منعت منه المجسمة مع قولهم بأنه جسم لا كالأجسام هكذا قال ، والمنقول عنهم خلاف ذلك، ثم قال الحافظ وطعن الخطابى ومن تبعه فى السند مبنى على تفرد عبيد الله بن عمرو به وليس كذلك ثم قال بعد ذكر المتابعات لعبيد الله : ومن ثم قال الكرمانى : لا حاجة لتخطئة الرواة الثقات ، بل حكم سائر المتشابهات ، إما التفويض وإما التأويل بأن يؤول بلازمه وهو العلو لأن الشاخص عال مرتفع أو هو من باب إطلاق الخاص وإرادة العام كالشىء الذى هو منصوص به فى الروايات ، وقيل معناه لا ينبغى لشخص أن يكون أغير من الله انتهى بزيادة من الكرمانى ، وقال القسطلانى : قال فى المصابيح هذا ظاهر ، إذ ليس فى هذا اللفظ ما يقتضى إطلاق الشخص على الله وما هو إلا بمثابة قولك : لا رجل أشجع من الأسد ، وهذا لا يدل على إطلاق الرجل على الأسد بوجه من الوجوه ، فأى داع بعد ذلك إلى توهيم الراوى فى ذكر الشخص أنه تصحيف من قوله « لا شىء أغير من الله » كما صنعه الخطابى ، اه .

. . . .

الحادية والعشرون : « قل أى شىء أكبر شهادة إلخ » أوضح المصنف غرضه بالترجمة وهو إطلاق لفظ الشىء عليه عز اسمه ، خلافاً للجهمية إذ منعوا إطلاق لفظ الشىء عليه تعالى شأنه كما تقدم فى أول كتاب الرد على الجهمية .

الثانية والعشرون : قوله تعالى « وكان عرشه على الماء » .

الثالثة والعشرون : قوله تعالى « تعرج الملائكة والروح إلخ » .

الرابعة والعشرون : قوله تعالى « وجوه يومئذ ناضرة إلخ » .

الخامسة والعشرون : قوله تعالى « إن رحمة الله قريب » وسيأتى الكلام على هذه الأبواب الأربعة فى اللامع وحاشيته .

السادسة والعشرون : قوله تعالى « إن الله يمسك السماوات » الآية ، والغرض منه عند هذا العبد الضعيف إثبات الأصابع لله تعالى كالوجه واليد وغيرهما وفى الحاشية الهندية عن النووى قوله «على أصبع» فيه مذهبان التأويل ، والإمساك عنه مع الإيمان بها ، مع أن الاعتقاد أن الظاهر غير مراد ، فعلى قول المتأولين : يتأول الأصابع ههنا على الاقتدار أى خلقها مع عظمها بلا تعب ، انتهى مختصراً .

السابعة والعشرون : ما جاء فى تخليق السماوات إلخ ، الغرض منه ظاهر وهو مسألة التكوين ، قال الحافظ : وجدت بيان مراده فى كتاب خلق أفعال العباد ، فقال : اختلف الفاعل والفعل والمفعول ، فقالت القدرية : الأفاعيل كلها من البشر وقالت الجبرية : الأفاعيل كلها من الله تعالى ، وقالت الجهمية : الفعل والمفعول واحد ، ولذلك قالوا كن مخلوق ، وقال السلف : التخليق فعل الله وأفاعيلنا مخلوقة ففعل الله صفة الله والمفعول من سواه من المخلوقات ، انتهى . وقال ابن تيمية فى فتاويه : والذى عليه جماهير المسلمين من السلف والخلف إن الخلق غير المخلوق فالخلق فعل الخالق والمخلوق مفعوله ، وقد حكى البخارى إجماع العلماء على الفرق

. . . .

بين الخالق والمخلوق ، وعلى هذا يدل صريح المعقول . وقال فى موضع آخر : وهو قول الحنفية وأكثر الحنبلية ، وإليه رجع القاضى أبو يعلى أخيراً ، وهو الذى حكاه البغوى عن أهل السنة ، وهو الذى ذكره أبو بكر الكلاباذى فى كتاب التعرف لمذهب التصوف عن الصوفية ، وهو الذى ذكره البخارى فى كتاب أفعال العباد إجماعاً من العلماء ، وهو الذى ذكره ابن عبدالبر وغيره عن أهل السنة ، اﻫ . وقال فى موضع آخر للمتكلمين فى الخلق ، هل هو المخلوق ؟ أربعة أقوال : أحدها أن الخلق هو المخلوق ، والثانى أنه قائم بالمخلوق ، والثالث أنه معنى قائم بنفسه ، الرابع أنه قائم بالخالق ، اﻫ . ومسألة التكوين مشهورة بين المتكلمين وأصلها أنهم اختلفوا هل صفة الفعل قديمة أو حادثة ؟ فقال جمع من السلف منهم أبو حنيفة هى قديمة ، وقال آخرون منهم الأشعرى هى حادثة ، لئلا يلزم أن يكون المخلوق قديماً ، وأجاب الأول بأنه يوجد فى الأزل صفة الخلق ولا مخلوق ، فأجاب الأشعرى بأنه لا يكون خلق ولا مخلوق ، إلى آخر ما بسط من دلائل الفريقين ، ثم قال : وتصرف البخارى فى هذا الموضع يقتضى موافقة القول الأول ، والصائر إليه يسلم من الوقوع فى مسألة حوادث لا أول لها ، وأما ابن بطال فقال : غرضه بيان أن جميع السماوات والأرض وما بينهما مخلوق ، لقيام دلائل الحدوث عليها ، ولقيام البرهان على أنه لا خالق غير الله ، وبطلان قول من يقول : إن الطبائع خالقة أو الأفلاك أو النور أو الظلمة أو العرش إلى آخر مابسطه ، اﻫ . وفى تقرير المكى قوله : « باب ما جاء فى تخليق السماوات » إلخ ، تمت الصافات وهذا إثبات أن العالم مخلوق ، اﻫ .

الثامنة والعشرون : قوله تعالى « ولقد سبقت كلمتنا» إلخ ، سيأتى الكلام عليه فى اللامع ، وهذا أول باب ذكر فيه الإمام البخارى مسألة الكلام عند الشيخ

. . . .

قدس سره ، وهو الظاهر ، وعند العينى والكرمانى الباب الآتى كما سيأتى قريباً ، وعند الحافظ الباب الثانى والثلاثين .

التاسعة والعشرون : قول الله تعالى « إنما أمرنا لشىء » قال العينى : غرض البخارى فى هذا الباب الرد على المعتزلة فى قولهم : إن أمر الله الذى هو كلامه مخلوق ، وإن وصفه تعالى نفسه بالأمر وبالقول فى هذه الآية مجاز واتساع ، كما فى امتلاء الحوض ومال الحائط ، وهذا الذى قالوه فاسد ، لأنه عدول عن ظاهر الآية ، وحملها على حقيقتها إثبات كونه تعالى حياً ، والحى لا يستحيل أن يكون متكلماً ، اه . قال الحافظ : قال ابن أبى حاتم فى كتاب الرد على الجهمية : قال أحمد بن حنبل : دل على أن القرآن غير مخلوق حديث عبادة : « أول ما خلق الله القلم فقال اكتب » الحديث ، قال : وإنما نطق القلم بكلامه لقوله « إنما قولنا لشىء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون » قال : فكلام الله سابق على أول خلقه فهو غير مخلوق ، وعن البويطى يقول : خلق الله الخلق كله بقوله كن ، فلو كان « كن » مخلوقاً لكان قد خلق الخلق بمخلوق وليس كذلك ، اه . وفى نور الأنوار : القرآن اسم للنظم والمعنى جميعاً لا أنه اسم للنظم فقط كما ينبىء عنه تعريفه بالإنزال والكتابة والنقل ، ولا أنه اسم المعنى فقط كما يتوهم من تجويز أبى حنيفة رحمه الله للقراءة الفارسية فى الصلاة مع القدرة على النظم العربى ، وينبغى أن يعلم أن النظم إشارة إلى الكلام اللفظى ، والمعنى إلى الكلام النفسى ، ولكن المعنى الذى هو ترجمة النظم حادث كالنظم ثم هو دال على أمر الله تعالى ونهيه وحكمه وخبره وهو قديم بلا ريب عندنا ، خلافاً لما ذهب إلى حدوث صفاته تعالى ، والمراد بالكلام النفسى صفة قديمة قائمة بذات الله تعالى ، انتهى باختصار وزيادة من قمر الأقمار .

. . . .

ثم لا يذهب عليك أن الترجمة فى النسخ الهندية بلفظ إنما أمرنا ، وهكذا فى نسخة الفتح ، قال الحافظ : قال عياض كذا وقع لجميع الرواة عن الفربرى من طريق أبى ذر ، والأصيلى والقابسى وغيرهم ، وكذا وقع فى رواية النسفى ، وصواب التلاوة « إنما قولنا » وكأنه أراد أن يترجم بالآية الأخرى « وما أمرنا إلا واحدة كلمح بالبصر » وسبق القلم إلى هذه ، قال الحافظ : وقع فى نسخة معتمدة من رواية أبى ذر « إنما قولنا » على وفق التلاوة ، وعليها شرح ابن التين ، فإن لم يكن من إصلاح من تأخر عنه وإلا فالقول ما قاله القاضى ، اه . وفى جميع النسخ المصرية غير الفتح باب قول الله « إنما قولنا لشىء إلخ » قال القسطلانى : أى إذا أردنا وجود شىء فليس إلا أن نقول له احدث فهو يحدث بلا توقف ، فإن قلت : قوله « كن » إن كان خطاباً مع المعدوم فهو محال ، وإن كان خطاباً مع الموجود كان أمراً بتحصيل الحاصل وهو محال ، أجيب بأن هذا تمثيل لنفى الكلام وخطاب مع الخلق بما يعقلون ، ليس هو خطاب المعدوم لأن ما أراد فهو كائن على كل حال ، أو على ما أراده من الإسراع ، ولو أراد خلق الدنيا والآخرة بما فيهما من السموات والأرض فى قدر لمح البصر لقدر على ذلك ، ولكن خاطب العباد بما يعقلون ، انتهى مختصراً . وسئل الإمام ابن تيمية عن هذه المسألة التى ذكرها القسطلانى فأجاب: إنها مبنية على أصلين : أحدهما الفرق بين خطاب التكوين الذى لا يطلب به سبحانه فعلا من المخاطب بل هو الذى يكون المخاطب به ، وبين خطاب التكليف الذى يطلب به من المأمور فعلا أو تركاً يفعله بقدرة وإرادة ، وهذا الخطاب قد تنازع الناس فيه : هل يصح أن يخاطب به المعدوم أم لا ؟ ولا نزاع بينهم لا يتعلق به حكم الخطاب إلا بعد وجوده ، وكذلك تنازعوا فى الأول : هل هو خطاب حقيقى أم هو عبارة عن الاقتدار وسرعة التكوين ؟ والأول هو المشهور عند المنتسبين إلى السنة ، والأصل الثانى

. . . .

أن المعدوم فى حال عدمه : هل هو شىء كما ذهب إليه طائفة من المعتزلة والشيعة وغيرهم ، أم ليس بشىء؟ فالذى عليه جماهير الناس وأهل السنة والجماعة أنه فى الخارج عن الذهن قبل وجوده ليس بشىء أصلا ، وإنما سمى شيئاً باعتبار ثبوته فى العلم فكان مجازاً ، ومنهم من يقول : إن له ثبوتاً فى العلم ووجوداً فيه فهو باعتبار هذا الثبوت والوجود شىء وذات ، فذلك الشىء هو معلوم قبل إبداعه ، فالخطاب متوجه إلى هذا الذى له ثبوت وتميز فى العلم ، انتهى ملخصاً .

[تنبيه] هذا أول باب عند العينى فى مسألة الكلام المتفرع عليها مسألة خلق القرآن كما يظهر من كلام العينى الآتى فى الباب الآتى ، وكتب فيه الكرمانى: المقصود من هذه الأبواب إثبات أن الله تعالى متكلم بالكلام بخلاف ماسيأتى عن الحافظ ابن حجر فى الباب الثانى والثلاثين: إنه أول باب فى ذلك عنده ، وتقدم فى الباب السابق أنه هو أول باب فى ذلك عند الشيخ ، وقد تقدم إجمال الكلام على مسألة خلق القرآن فى مقدمة اللامع فى مباحث رد ما نقم على البخارى ، ومن عادة البخارى أنه إذا أراد إثبات شىء يبوب لإثباته أبواباً عديدة ، كما تقدم فى آخر الجهاد من أن خمس رسول الله ﷺ ليس بملك له ﷺ عند البخارى بل له قسمته ، فأثبت ذلك بأبواب عديدة ، وله عدة نظائر فى كتابه ، ومن ذلك مسألة الكلام ومسألة خلق القرآن ، وكانت من أهم المسائل فى زمان البخارى فأثبتهـــا بأبواب عديدة على عادته الشريفة .

الثلاثون: قول الله تعالى : « قل لو كان البحر إلخ » قال الحافظ : قال ابن أبى حاتم: حدثنا أبى سمعت بعض أهل العلم يقول : قول الله عز وجل « إنا كل شىء خلقناه بقدر » وقوله « قل لو كان البحر مداداً » الآية يدل على أن القرآن غير مخلوق لأنه لو كان مخلوقا لكان له قدر وكانت له غاية ولنفد كنفاد المخلوقين ، وتلا قوله تعالى

. . . .

« قل لو كان البحر » ، اﻫ . قال العينى : ومعنى الباب إثبات الكلام لله تعالى صفة لذاته ، ولم يزل متكلماً ، ولا يزال كمعنى الباب الذى قبله ، وإن كان وصف الله كلامه بأنه كلمات فإنه شيء واحد لا يتجزأ ولا ينقسم ، وكذلك يعبر عنه بعبارات مختلفة تارة عربية وتارة سريانية ، وبجميع الألسنة التى أنزلها الله على أنبيائه وجعلها عبـــارة عن كلامه القديم الذى لا يشبه كلام المخلوقين ، ولو كانت كلماته مخلوقة لنفدت كما تنفد البحار ، اﻫ .

الحادية والثلاثون : ما جاء فى المشيئة والإرادة » قال الحافظ : قال ابن بطال غرض البخارى إثبات المشيئة والإرادة ، وهما بمعنى واحد ، وإرادته تعالى صفة من صفات ذاته ، وزعم المعتزلة أنها صفة من صفات فعله وهو فاسد ، اﻫ . وقد ترجم البيهقى فى كتاب الأسماء والصفات جماع أبواب إثبات صفة المشيئة والإرادة لله تعالى وكلتاهما عبارتان عن معنى واحد ، اﻫ . وقال القسطلانى : لا فرق بين المشيئة والإرادة إلا عند الكرامية حيث جعلوا المشيئة صفة واحدة أزلية تتناول ما يشاء الله تعالى بها من حيث يحدث ، والإرادة حادثة متعددة بعـــدد المرادات ، اﻫ . وقال الشيخ ابن تيمية فى فتاواه : وقد جاءت الإرادة فى كتاب الله على نوعين : أحدهما الإرادة الدينية كما قال تعالى : « يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر » ، وغير ذلك من الآيات التى ذكرها ابن تيمية ، والثانى الإرادة الكونية كما قال الله تعالى : « فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للاسلام » الآية ، وغيرها قال : وهـذا تقسيم شريف وهو أيضاً وارد فى كتاب الله فى الإذن والأمر والكلمات والتحريم والحكم والقضاء ، وبمعرفته تندفع شبهات عظيمة ، انتهى مختصراً . وفى تقرير شيخ الهند : اعلم أن غرض البخارى الرد على المعتزلة وغيرهم ، وأشار أيضاً إلى أن ما قال أهل الحق فى المشيئة والإرادة لا يناسبهم فإن المراد من المشيئة هو الذى ثبت بالوحى ، فإن مدار الدين على الوحى ومعنى

. . . .

المشيئه الصريح هو أن لا مستكره له ولا مكروه (*) له فانظرفى الأحاديث وافهم .

الثانية والثلاثون : « ولا تنفع الشفاعة إلخ » ، سيأتى الكلام عليه فى محله فى اللامع، قال الحافظ : هذا أول باب تكلم فيه البخارى عن مسألة الكلام،اه . وقد عرفت فى الباب الثامن والعشرين أنه أول باب فى ذلك عند الشيخ قدس سره، وهو الأوجه عند هذا العبد الضعيف .

الثالثة والثلاثون : كلام الرب مع جبريل قال العينى : فيه أيضاً إثبات كلام الله تعالى ، اه . وهو ظاهر وفى تقرير المكى فى هذا الباب : قوله « بشرنى » فثبت الكلام ، اه . قال الحافظ : قوله « بشرنى » وفى مناسبته للترجمة غموض وكأنه من جهة أن جبريل إنما يبشر النبى صلى الله تعالى عليه وسلم بأمر يتلقاه عن ربه عز وجل فكأن الله تعالى قال لجبريل بشر ، اه .

الرابعة والثلاثون : قوله تعالى « أنزله بعلمه إلخ » ، وهو بمنزلة النص على أن القرآن منزل من السماء ، فلو كان مخلوقاً بلفظ « كن » فأى فاقة إلى إنزاله ؟ وفى قمر الأقمار : اعلم أن نزول القرآن عليه ـ عليه الصلاة والسلام ـ عبارة عن وصوله إليه عليه الصلاة والسلام بواسطة ألفاظ دالة عليه بواسطة الملك ، اه . قال الحافظ : قال ابن بطال : المراد بالإنزال إفهام العباد معانى الفروض التى فى القرآن ، وليس إنزاله له كإنزال الأجسام المخلوقة ، لأن القرآن ليس بجسم ولا مخلوق ، قال الحافظ : والكلام الثانى متفق عليه بين أهل السنة سلفاً وخلفاً ، وأما الأول فهو على طريقة أهل التأويل ، والمنقول عن السلف اتفاقهم على أن القرآن كلام الله غير

(*) كذا فى الأصل ١٢ ز

. . . .

مخلوق تلقاه جبريل عن الله ، وبلغه جبريل إلى محمد ﷺ ، وبلغه صلى الله عليه وسلم إلى أمته ، اه .

الخامسة والثلاثون : قوله تعالى « يريدون أن يبدلوا كلام الله » .

السادسة والثلاثون : كلام الرب يوم القيامة .

السابعة والثلاثون : قوله تعالى « كلم الله موسى تكليما » سيأتي الكلام على هذه الأبواب الثلاثة في اللامع .

الثامنة والثلاثون : كلام الرب مع أهل الجنة ، وغرض هذا الباب كالأبواب السابقة ظاهر ، وهو ما بصدده من إثبات كلامه تعالى بوجوه متنوعة ، قال الحافظ : كلام الرب مع أهل الجنة ، أي بعد دخولهم الجنة ، قال ابن بطال : بعد ذكر الحديث الأول استشكل بعضهم هذا لأنه يوهم أن له أن يسخط على أهل الجنة ، وهو خلاف ظواهر القرآن كقوله « خالدين فيها أبداً رضي الله عنهم ورضوا عنه ، أولئك لهم الأمن وهم مهتدون » ثم بسط في الجواب ، وحاصله أن المجازاة لما كانت لا تزيد في العادة على المدة ، ومدة الدنيا متناهية ، جاز أن تتناهى مدة المجازاة فتفضل عليهم بالدوام ، والأوجه عندي في الجواب أنه لما لم يكن شيء على الله تعالى واجباً فكان له أن يسخط عليهم بعد دخولهم الجنة ويأمر بإخراجهم من الجنة ، فدفعه بوعده المنيف أن لا سخطة عليهم بعد ذلك أبداً .

التاسعة والثلاثون : ذكر الله بالأمر إلخ ، الأوجه عندي أنه أشار إلى تفسير الآية مع إثبات ما هو بصدده ، وهو إثبات كلامه تعالى ، قال الحافظ : قال البخاري في خلق أفعال العباد : بين بهذه الآية أن ذكر العبد غير ذكر الله عبده لأن ذكر العبد الدعاء والتضرع والثناء ، وذكر الله الإجابة ، وقال ابن بطال : معنى قوله « باب ذكر الله بالأمر » ذكر الله عباده بأن أمرهم بطاعته ويكون من رحمته لهم

. . . .

وإنعامه عليهم إذا أطاعوه أو بعذابه إذا عصوه وذكر العباد لربهم أن يدعوه ويتضرعوا إليه ، قال ابن عباس فى قوله تعالى « أذكرونى أذكركم » إذا ذكر العبد ربه وهو على طاعته ذكره برحمته ، وإذا ذكره وهو على معصيته ذكره بلعنته ، وذكر الثعلبي فى تفسيرهذه الآية نحوأربعين عبارة أكثرها من أهل الزهد ومرجعها إلى معنى التوحيد والثواب أو المحبة والوصل أو الدعاء والإجابة ، إ هـ وفى الجلالين : فاذكرونى بالصلاة والتسبيح ونحوه ، أذكركم : قيل معناه أجازيكم وفى الحديث عن الله « من ذكرنى فى نفسه ذكرته فى نفسى » الحديث .

الأربعون : « فلا تجعلوا لله أنداداً » فى تقرير المكى تم تكفير المعتزلة وهذا شروع فى تكفير الجبرية والقدرية بإثبات الكسب للعباد والخلق لله تعالى على سبيل التواتر الذى منكره كافر ، فهذه الأبواب إلى آخر الكتاب أحاديثها مثبتة للكسب وبعضها مثبتة للخلق أيضاً فافهم ، وهذا الباب كالختم على تكفير المعتزلة لأنهم مشركون ، وقد قال الله تعالى « فلا تجعلوا لله أنداداً » إلخ ، وإنما قال إنهم مشركون لأنهم لما نفوا الصفات جعلوا الله تعالى كالصنم ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً ، اهـ . قال الحافظ : قال ابن بطال غرض البخارى فى هذا الباب إثبات نسبة الأفعال كلها لله تعالى ، سواء كانت من المخلوقين خيراً أو شراً فهى لله تعالى خلق ، وللعباد كسب ، ولا ينسب شىء من الخلق لغير الله تعالى فيكون شريكا ونداً ومساوياً له فى نسبة الفعل إليه ، وقد نبه الله تعالى عباده على ذلك بالآيات المذكورة وغيرها المصرحة بنفى الأنداد ، قال الكرمانى : الترجمة مشعرة بأن المقصود إثبات نفى الشريك عن الله سبحانه وتعالى ، فكان المناسب ذكره فى أوائل كتاب التوحيد ، لكن ليس المقصود ههنا ذلك بل المراد بيان كون أفعال العباد بخلق الله تعالى ، إذ لو كانت أفعالهم بخلقهم لكانوا أنداداً لله ، وتضمن الرد على الجهمية فى قولهم : لا قدرة للعبد أصلا ، وعلى المعتزلة حيث قالوا : لادخل

. . . .

لقدرة الله تعالى فيها ، والمذهب الحق أن لا جبر ولا قدر ، بل أمر بين أمرين ، قال الحافظ : وقد أطنب البخارى فى كتاب « خلق أفعال العباد » فى تقرير هذه المسألة ، واستظهر بالآيات والأحاديث والآثار الواردة عن السلف فيه ، وغرضه هنا الرد على من لم يفرق بين التلاوة والمتلو ، ولذلك أتبع هذا الباب بالتراجم المتعلقة بذلك مثل « باب لا تحرك به لسانك لتعجل به » « وباب « وأسروا قولكم أو اجهروا به » وغيرهما ، وهذه المسألة هى المشهورة بمسألة اللفظ إلى آخر ما بسطه، وقد ذكرت كلامه موسوطاً فى المقدمة فى جملة رد ما نقم على البخارى .

الحادية والأربعون : قوله تعالى « وما كنتم تستترون » الآية فى الحاشية ، قال صاحب التوضيح : غرض البخارى فى الباب إثبات السمع لله تعالى ، إ هـ . قلت : وعلى هذا تكون الترجمة مكررة ، فإن هذه الصفة قد تقدمت فى الباب التاسع، ولذا رد عليه الحافظ إذ حكى هذا الوجه عن ابن بطال ثم قال : وقد تقدم فى أوائل التوحيد فى قوله « وكان الله سميعاً بصيراً » والذى أقول: إن غرضه فى هذا الباب إثبات ما ذهب إليه أن الله يتكلم متى شاء ، إ هـ . وفى تقرير شيخ الهند ، أشار المؤلف فى هذا الباب إلى رد فريق من أهل السنة أن الإرادة خلق العبد ليس فيه دخل لله تبارك وتعالى ، وإنما ألجأ إليه فريق منهم بما أورد عليهم بأن العبد ليس له الاختيار بل هو مجبور محض، فكيف العقاب والعذاب ، إ هـ .قلت : وأورد الإمام البخارى هذا الحديث فى رسالته « خلق أفعال العباد » تحت قوله : قال أبو عبد الله : ولا توجه القرآن إلا أنه صفة الله ، ولا يقال كيف ما توجه ، وهو قول الجبار أنطق به عباده ، وكذلك تواترت الأخبار عن النبى ﷺ أن القرآن كلام الله وأن أمره قبل خلقه وبه نطق الكتاب ، إ هـ . قال الكرمانى : قيل المقصود من الباب إثبات علم الله تعالى والسمع ، وإبطال القياس الفاسد فى تشبيهه بالخلق من سماع الجهر وعدم سماع السر ، وإثبات القياس الصحيح حيث شبه السر

. . . .

بالجهر لعلة أن الكل بالنسبة إليه تعالى سواء ، اهـ .

الثانية والأربعون : قول الله تعالى « كل يوم هو فى شأن » بسط الحافظان ابن حجر والعينى فى غرض المصنف بهذه الترجمة وأقوال العلماء فى ذلك ، وقالا : قال ابن بطال غرض البخارى الفرق بين وصف كلامه تعالى بأنه مخلوق وبين وصفه بأنه محدث ، فأبطل الأول وأجاز الثانى ، وقال : وهذا قول بعض المعتزلة وأهل الظاهر وهو غلط ، وقال الكرمانى : الغالب أن البخارى لا يقصد ذلك ولا يرضى به ولا بما نسبه إليه إذ لا فرق بينهما عقلا وعرفاً ونقلا ، وقال شارح التراجم : مقصوده أن حدوث القرآن وإنزاله إنما هو بالنسبة إلينا ، وكذا ما أحدث من أمر الصلاة فإنه بالنسبة إلى علمنا ، اهـ . وفى تراجم الشاه ولى الله قوله تعالى « كل يوم هو فى شأن » وصف القرآن بالحدثية لقرب العهد بالله كما وصف الله تعالى بأنه كل يوم هو فى شأن ، وحدث الله لا يشبه حدث المخلوقين ، وقوله « إن حدثه لا يشبهه إلخ » أى بحدوث الأحكام لا يتغير ذاته ولا صفاته الحقيقية ، اهـ .

الثالثة والأربعون : قوله تعالى « لا تحرك به لسانك » إلخ ، سيأتى الكلام عليه فى اللامع .

الرابعة والأربعون : قوله تعالى « وأسروا قولكم أو اجهروا به » الآية ، قيل : غرض الترجمة إثبات صفة العلم ، قلت : ليس ذلك بإطلاقه فتكون الترجمة مكررة ، فإنه قد تقدم فى الباب الرابع وبسط الحافظ فى الكلام على الترجمة ، ولخص كلامه القسطلانى إذ قال قال ابن بطال مراد البخارى بهذا الباب إثبات العلم لله تعالى صفة ذاتية لاستواء علمه بالجهر من القول والسر ، وتعقبه ابن المنير فقال : ظن أنه قصد بالترجمة إثبات العلم وليس كما ظن ، وإلا لتقاطعت المقاصد مما اشتملت عليه الترجمة لاسيما بين العلم وبين حديث « ليس منا من لم يتغن بالقرآن » وإنما قصد البخارى الإشارة إلى النكتة التى كانت سبب محنته بمسألة اللفظ فأشار بالترجمة إلى

. . . .

أن تلاوات الخلق تتصف بالسر والجهر، ويستلزم أن تكون مخلوقة وأنها تسمى تغنياً ، وهذا هو الحق اعتقاداً لا إطلاقاً حذراً من الإيهام وفراراً من الابتداع لمخالفة السلف فى الإطلاق ، وقد ثبت عن البخارى أنه قال : من نقل عنى أنى قلت لفظى بالقرآن مخلوق فقد كذب ، وإنما قلت إن أفعال العباد مخلوقة ، اه . وفى تراجم شيخ المشايخ الشاه ولى الله الدهلوى : « باب قوله وأسروا قولكم أواجهروا به » إلخ ، فالقرآن يجهر به ويخافت وهذا من صفاتها(*)، اه .

الخامسة والأربعون : قول النبى ﷺ « ورجل آتاه الله » .

السادسة والأربعون : قوله تعالى « يا أيها الرسول بلغ » سيأتى الكلام عليهما فى اللامع .

السابعة والأربعون : قوله تعالى « قل فأتوا بالتوراة » قال الحافظ : مراده بهذه الترجمة أن يبين أن المراد بالتلاوة القراءة ، وقدفسرت التلاوة بالعمل والعمل من فعل العامل ، وقال فى كتاب خلق أفعال العباد : ذكر ﷺ أن بعضهم يزيد على بعض فى القراءة وبعضهم ينقص فهم يتفاضلون فى التلاوة بالكثرة والقلة ، وأما المتلو وهو القرآن فإنه ليس فيه زيادة ولا نقصان ، ويقال فلان حسن القراءة ورديء القراءة ، ولا يقال حسن القرآن ولا رديء القرآن ، وإنما يسند إلى العباد القراءة لا القرآن لأن القرآن كلام الرب والقراءة فعل العبد ، اه . وفى تراجم الشاه ولى الله قوله « ثم أوتيتم القرآن فعملتم » إلخ ، فكلام الله معمول به متلوا وهو عمل من الأعمال ، اه . وفى تقرير شيخ الهند « باب قول الله فائتوا بالتوراة » الخ ، أشار إلى أن التلاوة فعل العبد اللاحق بالقرآن ، وهذا الفعل حادث والقرآن قديم ، الغرض أن القرآن ليس بحادث ، وأثبته البخارى بالأبواب الكثيرة ،

(*) كذا فى الأصل أى القراءة ١٢ ز .

. . . .

إلا أن ماهو فى فعل العبد وكسبه يكون حادثاً ، قوله « وسمى النبى ﷺ الإسلام والصلاة عملا » إلخ ، فيه إشـــارة خفية إلى رد ما قالوا إن هذه الثلاثة قديم وإنما مناسبته بالباب بأنه أشار إلى أن الحمل فى الآية بمعنى العمل (لم يحملوها) أى لم يعملوا عليها ، فكأنه تفسير للآية ، اه . وفى حاشية السندى وفيه « يتلونه حق تلاوته يتبعونه » إلخ ، الظاهر أنه فسر يتلون بيتبعون على أنه من التلو بمعنى التبع لا من التلاوة بمعنى القراءة، ويحتمل أنه أخذ العمل من قوله « حق تلاوته » إذ لا يكون الإنسان مؤدياً للتلاوة حقها إلا إذا عمل بالمتلو كما ينبغى العمل به والله أعلم ، ا ه .

الثامنة والأربعون : « باب وسمى النبى ﷺ الصلاة عملا» قال الحافظ : قوله باب كذا لهم بغير ترجمة وهو كالفصل من الباب الذى قبله ، ا ه . وهكذا فى العينى وزاد ولهذا قال وسمى بالواو ، ا ه . قلت : وهو كذلك ، وتقدم ذكر الصلاة فى الباب السابق وأعادها ههنا اهتماماً ، وتقدم ما فى تقرير شيخ الهند فى الصلاة فى الباب السابق .

التاسعة والأربعون : قوله تعالى « إن الإنسان خلق هلوعاً » قال الحافظ : قال ابن بطال: مراده فى هذا الباب إثبات خلق الله تعالى للإنسان بأخلاقه من الهلع والصبر ، وقد استثنى الله المصلين الذين هم على صلاتهم دائمون لا يضجرون بتكررها عليهم ، ولا يمنعون حق الله فى أموالهم لأنهم يحتسبون بها الثواب ويكسبون بها التجارة الرابحة فى الآخرة ، وهذا يفهم منه أن من ادعى لنفسه قدرة وحولا بالإمساك والشح والضجر من الفقر وقلة الصبر لقدر الله تعالى ليس بعالم ولا بعابد لأن من ادعى أن له قدرة على نفع نفسه أو دفع الضر عنها فقد افترى ، انتهى ملخصاً : قال الحافظ : وأوله كاف فى المراد فإن قصد البخارى أن الصفات المذكورة بخلق الله تعالى فى الإنسان لا أن الإنسان يخلقها بفعله ، ا ه .

. . . .

الخمسون : ذكر النبي ﷺ وروايته عن ربه ، قال الحافظ : يحتمل أن تكون الجملة الأولى محذوفة المفعول ، التقدير ذكر النبي ﷺ ربه عز وجل ، ويحتمل أن يكون ضمن الذكر معنى التحديث فعداه بمن ، فيكون قوله عن ربه متعلقاً بالذكر والرواية معاً ، وقد ترجم هذا في كتاب خلق أفعال العباد بلفظ : ما كان النبي ﷺ يذكر ويروى عن ربه عز وجل وهو أوضح ، وقد قال ابن بطال معنى هذا الباب أن النبي ﷺ روى عن ربه السنة كما روى عنه القرآن ، قال الحافظ : والذي يظهر أن مراده تصحيح ما ذهب إليه كما تقدم التنبيه عليه في تفسير المراد بكلام الله سبحانه وتعالى ، ا هـ . قلت : الظاهر أنه أشار بقوله « يريدون أن يبدلوا كلام الله » ردا على ابن بطال إذ قال : والذي يظهر أن غرضه أن كلام الله لا يختص بالقرآن فإنه ليس نوعاً واحداً كما تقدم نقله ، وإنه وإن كان غير مخلوق وهو صفة قائمة به فإنه يلقيه على من يشاء من عباده ، ا هـ . وفي تراجم شيخ المشايخ الدهلوي : قوله « باب ذكر النبي » إلخ ، قوله « يرويه عن ربه » فكلام الله تعالى مروى مذكور بلسان النبي ﷺ ، ا هـ . ويشكل في أحاديث هذا الباب حديث عبد الله بن مغفل في الترجيع فإنه لا مطابقة له بالترجمة على الظاهر ، قال الحافظ : قال ابن بطال وجه دخول هذا الحديث في الباب أنه ﷺ كان أيضاً يروى القرآن عن ربه ، وقال الكرماني : الرواية عن الرب أعم من أن تكون قرآناً أو غيره بدون الواسطة وبالواسطة ، وإن كان المتبادر هو ما كان بغير الواسطة ، اهـ . وفي تراجم الشاه ولي الله الدهلوي القراءة يدخل فيها الترجيع وهو من صفاتها ، اهـ . ولا يبعد عندي أن يقال إن الإمام البخاري أشار بقراءة سورة الفتح إلى الروايات التي وردت في قصة الحديبية ، من رواية النبي ﷺ عن ربه تعالى ، ويستنبط ذلك ما ذكره السيوطي في قصة بيعة الشجرة وفيه : « ونادى منادى رسول الله ﷺ : ألا إن روح القدس قد نزل على رسول الله ﷺ فأمره بالبيعة » الحديث .

. . . .

الحادية والخمسون : مايجوز من تفسير التوراة إلخ ، غرض الترجمة ظاهر وهو أنه استدل بذلك على مطلوبه وهو أن القراءة فعل القارىء لأن التفسير لا بد أن يكون من فعل المفسر ، قال الحافظ : قوله تعالى : « قل فأتوا بالتوراة » الآية ، وجه الدلالة أن التوراة بالعبرانية وقد أمر الله تعالى أن تتلى على العرب وهم لا يعرفون العبرانية ، فقضية ذلك الإذن فى التعبير عنها بالعربية ، انتهى . وفى تراجم الشاه ولى الله قوله : إن هرقل دعا ترجمانه إلخ ، فكلام مفسر مترجم ، انتهى . وفى الفيض : فالتوراة من الله تعالى وتفسيرها من أفعال العباد ، وكذا الكتابة من أفعالهم ، فهل يقول عاقل إن التلاوة والكتابة وأمثالها من صفاته تعالى ؟ وإذن وجب الفرق بين الوارد والمورد وفعل العبد وصفة الله تعالى ويقضى العجب مما نسب إلى الحنابلة أن المكتوب ما بين الدفتين أيضاً قديم ، اه .

الثانية والخمسون : الماهر بالقرآن مع السفرة إلخ ، قال ابن بطال : لعل البخارى أشار بأحاديث هذا الباب إلى أن الماهر بالقرآن هو الحافظ له مع حسن الصوت به والجهر به بصوت مطرب بحيث يلتذ صاحبه ، انتهى . قال الحافظ : والذى قصده البخارى إثبات كون التلاوة فعل العبد فإنها يدخلها التزيين والتحسين والتطريب وقد يقع بأضداد ذلك وكل ذلك دال على المراد ، وقد أشار إلى ذلك ابن المنير فقال : ظن الشارع أن غرض البخارى جواز قراءة القرآن بتحسين الصوت ، وليس كذلك ، وإنما غرضه الإشارة إلى ما تقدم من وصف التلاوة بالتحسين والترجيع والخفض والرفع ومقارنة الأحوال البشرية كقول عائشة « يقرأ القرآن فى حجرى وأنا حائض » فكل ذلك يحقق أن التلاوة فعل القارىء ، وتتصف بما تتصف به الأفعال ، ويتعلق بالظروف الزمانية والمكانية ، انتهى . وفى تراجم الشاه ولى الله قوله « حسن الصوت بالقرآن يجهر به » فالقرآن مصوت به مجهور متلو بالألسن ، انتهى . وفى تقرير المكى : قوله : الماهر فثبت الكسب ، اه .

. . . .

الثالثة والخمسون : قوله تعالى : « فاقروا ما تيسر » قال الحافظ : ومناسبة هذه الترجمة وحديثها للأبواب التى قبلها من جهة التفاوت فى الكيفية ، وجهة جواز نسبة القراءة للقارئ ، انتهى . وفى التراجم للشاه ولى الله قوله « كذلك أنزلت » فالقراءة منسوبة إلى العباد مختلفة باختلافهم .

الرابعة والخمسون : قوله تعالى : « ولقد يسرنا القرآن للذكر إلخ » قال الحافظ : مناسبة هذا الباب بما قبله من جهة الاشتراك فى لفظ التيسير ، قال ابن بطال : تيسير القرآن تسهيله على لسان القارىء حتى يسارع إلى قراءته ، فربما سبق لسانه فى القراءة فيجاوز الحرف إلى ما بعده ويحذف الكلمة حرصاً على ما بعدها ، قال الحافظ : وفى دخول هذا فى المراد نظر كبير ، انتهى . قلت : وترجم عليه البيهقى فى كتاب الأسماء والصفات « باب الفرق بين التلاوة والمتلو » قال الله تعالى : « ولقد يسرنا القرآن الذكر فهل من مدكر » ثم قال بعد ذكر عدة آيات فالقرآن الذى نتلوه كلام الله تعالى ، وهو متلو بألسنتنا على الحقيقة ، مكتوب فى مصاحفنا ، محفوظ فى صدورنا ، مسموع بأسماعنا ، غير حال فى شىء منها ، إذ هو من صفات ذاته غير بائن منه ، وهو كما أن البارئ عز وجل معلوم بقلوبنا ، مذكور بألسنتنا ، مكتوب فى كتبنا ، معبود فى مساجدنا ، مسموع بأسماعنا ، غير حال فى شىء منها ، وأما قراءتنا وكتابتنا وحفظنا فهى من اكتسابنا ، وأكسابنا مخلوقة لا شك فيه ، انتهى . قال الحافظ : فى باب قوله تعالى « ولا تجعلوا لله أندادا » قال البيهقى : فى كتاب الأسماء والصفات مذهب السلف والخلف من أهل الحديث والسنة : أن القرآن كلام الله وهو صفة من صفات ذاته ، وأما التلاوة فهم على طريقتين ، منهم من فرق بين التلاوة والمتلو ، ومنهم من أحب ترك القول فيه ، وأما ما نقل عن أحمد ابن حنبل أنه سوى بينهما ، فإنما أراد حسم المادة لئلا يتذرع أحد إلى القول بخلق القرآن ، اهـ .

الخامسة والخمسون : قوله تعالى « بل هو قرآن مجيد » الآية « سياق الكلام

(باب ما جاء فى دعاء[1] النبى ﷺ إلخ)

عليه فى اللامع وهذا آخر الأبواب التى تكلم عليها الشيخ قدس سره فى اللامع ، ويأتى بعده فى البخارى ثلاثة أبواب .

السادسة والخمسون : قوله تعالى « والله خلقكم وما تعملون » .

السابعة والخمسون : قراءة الفاجر والمنافق .

الثامنة والخمسون : قوله تعالى « ونضع الموازين القسط الآية » ، سيأتى الكلام على هذه الثلاثة مفصلا إن شاء الله تبارك وتعالى بعد تمام كلام الشيخ قدس سره فى اللامع ، فهذا إجمال الكلام على أبواب هذا الكتاب والآن نعود إلى أصل التقرير .

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره اكتفاء بما تقدم ، ولم يتعرض لغرض الترجمة أحد من الشراح والأوجه عند هذا العبد الضعيف أن الإمام البخارى ترجم بذلك ، أولا دفعاً لما يتوهم مما تقدم من لفظ كتاب الرد إلخ ، الرد على التوحيد حاشاه الله من ذلك ، فأثبت بهذه الترجمة إثبات التوحيد الذى دعا إليه النبى صلى الله تعالى عليه وسلم خلافاً لتوحيد المبتدعة الذى تقدم ذكره ، وهذا كله على تقدير نصب التوحيد فى الكتاب ، وأما على نسخة الشراح من لفظ كتاب التوحيد فلا إشكال فى هذه الترجمة لأنه موافق للكتاب على هذا ، وبسط الشراح ههنا فى الأبحاث المتعلقة بالتوحيد كما فى الفتح وغيره ، قال القسطلانى : التوحيد هو الشهادة بأن الله واحد ، ومعنى أنه تعالى واحد كما قال بعضهم ، نفى التقسيم لذاته ، ونفى التشبيه عن حقه وصفاته ، ونفى الشريك معه فى أفعاله ومصنوعاته ، فلا تشبه ذاته الذوات ، ولا صفته الصفات ، ولا فعل لغيره حتى يكون شريكا له فى فعله أو عديلا له ، وهذا هو الذى تضمنته سورة الإخلاص من كونه واحداً صمداً إلى آخرها ، فالحق سبحانه مخالف لمخلوقاته كلها مخالفة مطلقة ، انتهى . وبسط فى تقرير شيخ الهند قوله : « أن يوحدوا الله » هذا موضع الترجمة ، والتوحيد هو الذى جاء فى الحديث الثانى

قوله (أعوذ بعزتك) ذكره (١) لإثبات عزته تبارك وتعالى، فإن استعاذته ﷺ بعزته تتوقف على كون العزة صفة له تعالى.

عن معاذ رضى الله تعالى عنه عدم الشرك بالله الذى يعرفه الناس، لا أن ذات الله واحد دون الصفات كما قالت المعتزلة، وقال الأستاذ العلامة: فيه إشارة إلى رد بعض أهل السنة الذين قالوا: إنا لا نعلم معنى قوله: «الله واحد» فإن هذه الوحدة ليست هى التى تكون فى الكم المنفصل فإن الله تعالى منزه عن الكمية، والبخارى يفهم هذه التدقيقات الفلسفية لغواً لا يعبأ بها، قال مولانا سلمه الله: والذى يظهر لى من التوحيد والله أعلم هو أنا نوهب من الله تعالى علم السلب فقط، مثلا إن سألنا أحد آلله جسم؟ قلنا: لا جسم، قال: صورة؟ قلنا: لا قال: له مكان؟ قلنا لا، حتى أن كل شىء تنزه الله تعالى منه، فهذا هو علمنا، وإن قال الناس لنا جاهلا أو عالما، فإن قيل إذا لم تكن هذه الصفات فى الله تعالى فالله أى شىء؟ قلنا: لا نعلم ما كيفيته وأى شىء هو، ولا يلزم من نفى صفات الممكن نفى وجود البارىء، فإنه تعالى واجب الوجود، لا نعلمه أيضاً إلى آخر ما بسط، وقال الحافظ فى آخر حديث الكتاب التنزيهات تدرك بالعقل بخلاف الكمالات فإنها تقصر عن إدراك حقائقها كما قال بعض المحققين، الحقائق الإلهية لا تعرف إلا بطريق السلب كما فى العلم لا يدرك منه إلا أنه ليس بجاهل، وأما معرفة حقيقة علمه فلا سبيل إليه، اه.

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح وترجم عليه البخارى «باب قول الله: وهو العزيز الحكيم» وهذا الباب السابع من أبواب كتاب الرد على الجهمية، قال الحافظ: قال ابن بطال: العزيز يتضمن العزة، والعزة يحتمل أن تكون صفة ذات بمعنى القدرة والعظمة، وأن تكون صفة فعل بمعنى القهر لمخلوقاته والغلبة لهم، ولذلك صحت إضافة اسمه إليها، قال البيهقى: العزة تكون بمعنى القوة فترجع إلى معنى القدرة ثم ذكر نحواً مما ذكره ابن بطال والذى يظهر أن مراد البخارى فى الترجمة إثبات العزة لله رداً على من قال: إنه العزيز بلا عزة، انتهى. وتقدم فى كتاب الإيمان، «باب الحلف بعزة الله» وللسلف فى مسألة الصفات قولان، قال

(ويكتب على نفسه) أي يوجب [1] منه منة وفضلا .

النووي : اعلم أن لأهل العلم فى أحاديث الصفات وآيات الصفات قولين : أحدهما وهومذهب معظم السلف أو كلهم أنه لايتكلم فى معناها ، بل يقولون يجب علينا أن نؤمن بها و نعتقد لها معنى يليق بجلال الله تعالى مع اعتقادنا الجازم أن الله تعالى ليس كمثله شيء ، وأنه منزه عن التجسم والانتقال والتحيز فى جهة ، وعن سائر صفات المخلوق ، وهذا القول هو مذهب جماعة من المتكلمين ، واختاره جماعة من محققيهم وهوأسلم ، وحكوا القول الثانى وهو مذهب معظم المتكلمين أنها تتناول على ما يليق بها على حسب مواقعها ، وإنما يسوغ تأويلها لمن كان من أهله ، بأن يكون عارفاً بلسان العرب وقواعد الأصول والفروع إلى آخر ما بسطه وسيأتى فى الباب السابع عشر عن الحافظ أن للسلف فيه ثلاثة أقوال .

(١) قال الحافظ : قوله « وهو يكتب على نفسه » كذا لأبى ذر ، وسقطت الواو لغيره ، وعلى الأول فالجملة حالية ، وعلى الثانى فيكتب على نفسه ، بيان لقوله « كتب » والمكتوب هو قوله « إن رحمتى إلخ » ، وفى الجلالين : قوله ، « كتب » قضى على نفسه الرحمة فضلا منه ، انتهى . وفى الجمل : قوله « فضلا منه » أى إيجاباً على وجه التفضل والإحسان ، وذلك لأنه وعد بالرحمة فصارت الرحمة واجبة بمقتضى الوعد ، لأن إخلاف الوعد نقص ، وهو على الله محال ، وفيه رد على من قال : إن الرحمة واجبة عليه مطلقاً ، لا بالوعد ، والمراد بالرحمة مايعم الدارين ، انتهى . وقد ترجم عليه البخارى « باب قول الله تعالى » « ويحذركم الله نفسه » وهـــذا هو الباب الخامس عشر من أبواب كتاب الرد على الجهمية ، والغرض منه إطلاق النفس على الله تعالى ، قال الحافظ : قال ابن بطال : فى هذه الآيات والأحاديث إثبات النفس لله تعالى وقال الكرمانى : ليس فى حديث ابن مسعود هذا ذكر النفس ، ولعله أقام استعمال أحد مقام النفس لتلازمهما فى صحة استعمال كل واحد منهما مقام الآخر ، ثم قال والظاهر أن هذا الحديث كان قبل هذا الباب فنقله الناسخ إلى هذا الباب ، انتهى . قال الحافظ : وكل هذا غفلة عن مراد البخارى فإن ذكر النفس ثابت فى هذا

(باب قوله وكان[1] عرشه على الماء)

أراد بذلك إثبات العرش له ، ليثبت بذلك صفة له تعالى وهو استقراره عليه واستواؤه والاستيلاء والغلبة صفة له تبارك وتعالى .

الحديث وإن كان لم يقع فى هذه الطريق ، لكنه أشار إلى ذلك كعادته ، فقد أورده فى تفسير سورة الأنعام والأعراف بزيادة ، ولذلك مدح نفسه ، انتهى . وفى الحاشية المصرية عن شيخ الإسلام قوله : « ويحذركم الله نفسه » أى ذاته ، فالإضافة بيانية وفيه تقدير مضاف أى يحذركم عقابه ، وقيل إطلاق النفس عليه تعالى ممنوع ، وإنما ذكرت فى الآية الثانية فى كلامه للمشاكلة ، وعليه فالمراد بالنفس فى الأولى نفس عباد الله كما قيل به ، انتهى . قلت : قال البيهقى فى كتاب الأسماء والصفات : والنفس فى كلام العرب على وجوه : فمنها نفس منفوسة مجسمة مروحة ، ومنها مجسمة غير مروحة ، تعالى الله عن هذين علواً كبيراً ، ومنها نفس بمعنى إثبات الذات ، كما تقول فى الكلام هذا نفس الأمر : يريد إثبات الأمر ، لا أن له نفساً منفوسة ، أو جسما مروحاً ، فعلى هذا المعنى يقال فى الله سبحانه : إنه نفس لا أن له نفساً منفوسة ، اه .

(١) هذا هو الباب الثانى والعشرون من كتاب الرد ، وما أفاده الشيخ قدس سره فى غرض الترجمة ظاهر ، وفى حاشية الهندية ، عن الفتح والعينى ، ذكر هاتين الآيتين تنبيهاً على فائدتين : الأولى من قوله « وكان عرشه على الماء » هى لدفع توهم من قال : إن العرش لم يزل مع الله تعالى ، مستدلين من قوله « كان الله ولم يكن شىء وكان عرشه على الماء » ، وهذا مذهب باطل والإضافة للتشريف كبيت الله ، وسماه عرشه لأنه مالكه وخالقه ، والفائدة الثانية من قوله « وهو رب العرش العظيم » لدفع توهم من قال من الفلاسفة : إن العرش هو الخالق والصانع ، وقوله « رب العرش » يبطل هذا القول الفاسد ، فإنه يدل على أنه مربوب مخلوق ، والمخلوق كيف يكون خالقا ، انتهى مختصراً ، وأجمل الحافظ الكلام على أن الاستواء صفة ذات أو صفة فعل .

(كان يدعو هن عند الكرب) ودعاؤه (١) عليه الصلاة والسلام، لا سيما عند الكرب، إمارة عروجها إلى السماء، فإن الدعاء إذا لم تقبل ولم تعرج كانت لغواً وبذلك يثبت مناسبة الترجمة.

(لا يجاوز حناجرهم) فيه الترجمة (٢) حيث كان كناية عن عدم القبول على توجيه.

---

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره من مطابقة الحديث بالترجمة وجيه وقال الكرمانى: فإن قلت هذا الحديث لا تعلق له بالترجمة، قلت: هذا والحديثان اللذان بعده مقامها اللائق بها الباب السابق، ولعل الناسخ نقلها إلى ههنا على أن هذا الباب كأنه من تتمة الباب المتقدم، لأنهما متقاربان فى القصد، بل هما متحدان، ويحتمل أن يقال أراد بهذا وبالثالث بيان المعراج، وبالثانى لازم لا يجاوز حناجرهم، أى لا يصعد إلى الله تعالى، انتهى. ويمكن عندى أن يقال: إن هذا الدعاء ذكر وعمل صالح، والعمل الصالح يرفعه كما تقدم عن مجاهد فى ترجمة الباب.

ثم لا يذهب عليك أن الإمام البخارى ترجم على هذا الحديث «باب قوله تعالى: تعرج الملائكة والروح إليه» إلخ، قال الحافظ: قال ابن بطال: غرض البخارى فى هذا الباب الرد على الجهمية المجسمة فى تعلقها بهذه الظواهر، وقد تقرر أن الله ليس بجسم، فلا يحتاج إلى مكان يستقر فيه، وإنما أضاف المعارج إليه إضافة تشريف، ومعنى الارتفاع إليه اعتلاؤه مع تنزيهه عن المكان، انتهى، قال الحافظ: وخلطه المجسمة بالجهمية من أعجب ما يسمع، انتهى. ولا يبعد عندى أن يقال إن مقصود الترجمة إثبات اسم العلى، ثم رأيت تقرير الشيخ المكى فكتب المقصود من هذا الباب إثبات صفة العلو لله تعالى، كما يدل عليه كلمة تعرج وتصعد ونحوهما، والرد على الجهمية من جهة أنهم أنكروا الصفات كلها، انتهى. وهو أوجه.

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره وجيه، وحاصله أن فى قوله عليه الصلاة والسلام «لا يجاوز حناجرهم» فيه توجيهان معروفان، ففى هامش البخارى له تأويلان:

(مستقرها تحت العرش) فكان عروجا (١) لها إليه ولا ينكر ما(٢) في الشمس من روحانية .

أحدهما أنه لا تفقهه قلوبهم ، أو لا ينتفعون بما تلوه منه ، والثاني: لا تصعد تلاوتهم في جملة الكلم الطيب المتصعد إلى الله تعالى ، انتهى . وقال الحافظ : قوله لا يجاوز يحتمل أنه لكونه لا تفقهه قلوبهم، ويحملونه على غير المراد به ، ويحتمل أن يكون المراد أن تلاوتهم لا ترتفع إلى الله ، انتهى . فتوجيه الشيخ قدس سره مبنى على أحد التوجيهين المذكورين كما ترى ، وقال العيني: لا مطابقة بينه وبين الترجمة بحسب الظاهر ، وقد تكلف بعضهم في توجيه المطابقة فقال : ما حاصله إن في الرواية التي في المغازي «وأنا أمين من في السماء» ما يدل عليها، وهو أن معنى قوله «من في السماء» على أن العرش في السماء ، وفيه تعسف، وكذلك تكلف فيه الكرماني حيث قال ما ملخصه: أن يقال، دل عليها: لازم قوله «لا يجاوز حناجرهم » أي لا يصعد إلى السماء، وفيه جر ثقيل ، انتهى . وحكى القسطلاني توجيه الحافظ ، ثم قال : وهذه عادة البخاري في إدخال الحديث في الباب للفظة تكون في بعض طرقه هي المناسبة ، لذلك الباب يشير إليها قاصداً، تشحيذاً للأذهان والحث على الاستحضار ، انتهى . وأنت خبير بأن توجيه الشيخ قدس سره أوجه ، ولا يرد عليه إيراد ما .

(١) وما أفاده الشيخ قدس سره من وجه المطابقة وجيه جداً ،وهو ظاهر لا خفاء فيه ، قال الحافظ : قال ابن المنير : جميع الأحاديث في هذه الترجمة مطابقة لها إلا حديث ابن عباس رضي الله عنه فليس فيه إلا قوله « رب العرش » ، ومطابقته والله أعلم من جهة أنه نبه على بطلان قول من أثبت الجهة إلى آخر ما بسطه ، وذكر هذا الكلام بعد حديث أبي ذر ولم يتعرض بخصوصه لحديث أبي ذر، وقال العيني: بعد حديث أبي ذر هذا مطابقته للترجمة تتأتى ببعض التعسف ، بيانه أنه لما نبه على بطلان قول من أثبت الجهة من قوله « ذي المعارج » فذكر البحث الذي ذكره الحافظ متعلقاً بحديث ابن عباس ولا تعلق له بحديث أبي ذر .

(٢) أجاب الشيخ قدس سره ما يرد على استئذان الشمس وسجودها مع كونها

(شافعوها) معناه المنافقون (١) ، وإنما سموا بذلك لاختلاطهم وازدواجهم لهم فی الدنيا (٢) وفی الآخرة أيضا ولو إلی مدة معلومة ، والشفع

من الجمادات ، قال الحافظ : قال ابن بطال : استئذان الشمس معناه أن الله يخلق فيها حياة يوجد القول عندها لأن الله قادر علی إحياء الجماد والموات ، وقال غيره : يحتمل أن يكون الاستئذان أسند إليهـا مجازاً ، والمراد من هو موكل بها من الملائكة ، انتهی . قال النووی : وأما سجود الشمس فهو تمييز وإدراك يخلقه الله تعالی فيها ، انتهی .

(١) ماأفاده الشيخ قدس سره ، أوجه بل وجيه بل متعين ، وهكذا فی تقرير المكی إذ قال: قوله شافعوها وهو مايكون شفعاً فإن المنافقين شفعاً(*) مقابل الوتر للسلمين . اه. وقال الحافظ فی الرقاق : قوله وفيها منافقوها ، كذا للأكثر ، وفی رواية إبراهيم بن سعد يعنی رواية الباب فيها شافعوها أو منافقوها ، شك إبراهيم ، والأول المعتمد ، انتهی. وما فی العينی وتبعه القسطلانی قوله : شافعوها أی شافعوا الأمة ، وأصله شافعون سقطت النون للإضافة ، من شفع يشفع شفاعة فهو شافع وشفيع ، انتهی ليس بوجيه.

(٢) وقد قال عز اسمه : « يوم يقول المنافقون والمنافقات » الآية ، وفيها « ينادونهم ألم نكن معكم قالوا بلی » وفی الجلالين قوله : ألم نكن معكم علی الطاعة ، وفی الجمل عن القرطبی : « ينادونهم ألم نكن معكم فی الدنيا نصلی كما تصلون ونغزو مثل ماتغزون » إلی آخره ، وفی الدر المنثور : وأخرج ابن مردويه عن ابن عباس فی قوله : « يوم يقول المنافقون » الآية ، قال : بينما الناس فی ظلمة إذ بعث الله نوراً فلما رأی المؤمنون النور توجهوا نحوه ، وكان النور لهم دليلا إلی الجنة من الله ، فلما رأی المنافقون المؤمنين قد انطلقوا تبعوهم ، فأظلم الله علی المنافقين فقالوا حينئذ: انظرونا نقتبس من نوركم فإنا كنا معكم فی الدنيا ، قال المؤمنون : ارجعوا حيث

(*) زوجا ١٢ منه .

الجمع (١) والازدواج ، وكلمة أوشك من الراوى .

جئتم من الظلمة فالتمسوا هنالك النور ، انتهى . قال الحافظ : قال ابن بطال : فى هذا الحديث أن المنافقين يتأخرون مع المؤمنين رجاء أن ينفعهم ذلك بناء على ما كانوا يظهرونه فى الدنيا . فظنوا أن ذلك يستمر لهم فميز الله تعالى المؤمنين بالغرة والتحجيل ، إذ لا غرة للمنافق ولا تحجيل ، قال الحافظ : قد ثبت أن الغرة والتحجيل خاص بالأمة المحمدية ، فالتحقيق أنهم فى هذا المقام يتميزون بعدم السجود بإطفاء نورهم بعد أن حصل لهم ، ويحتمل أن يحصل لهم الغرة والتحجيل ثم يسلبان عند إطفاء النور ، وقال القرطبي : ظن المنافقون أن تسترهم بالمؤمنين ينفعهم فى الآخرة كما ينفعهم فى الدنيا جهلا منهم ، ويحتمل أن يكونوا حشروا معهم ، لما كانوا يظهرونه من الإسلام فاستمر ذلك حتى ميزهم الله تعالى منهم ، إلى آخر ما بسط .

(١) قال الراغب : الشفع ضم الشىء إلى مثله ، ويقال للمشفوع شفع ، والشفاعة الانضمام إلى آخر ، ناصراً له وسائلا عنه ، والشفعة طلب مبيع وهو من الشفع ، انتهى .
وترجم الإمام البخارى على هذا الحديث « باب قوله تعالى : وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة » ، وغرضه ظاهر ، وهو الرد على من أنكر رؤيته تعالى يوم القيامة من أهل البدع ، وفى تقرير المكى : المقصود من هذا إثبات الرؤية ، انتهى . قال الحافظ : قال ابن بطال : ذهب أهل السنة وجمهور الأمة إلى جواز رؤية الله الآخرة ومنع الخوارج والمعتزلة وبعض المرجئة ، إلى آخر ما بسط فى دلائل أهل السنة فى ثبوت ذلك ، وفى رد ما تمسك به المخالفون ، وفى شرح العقائد النسفية ورؤية الله تعالى بالبصر جائزة فى العقل واجبة بالنقل ، وقد ورد الدليل السمعى بإيجاب رؤية المؤمنين الله تعالى فى الدار الآخرة ، أما الكتاب فقوله تعالى : « وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة » ، وأما السنة فقوله عليه الصلاة والسلام : « إنكم سترون ربكم » الحديث ، رواه أحد وعشرون من أكابر الصحابة رضوان الله تعالى عليهم أجمعين ، وأما الإجماع فهو أن الأمة كانوا مجمعين على وقوع الرؤية

. . . .

فى الآخرة وأن الآيات الواردة فى ذلك محمولة على ظواهرها ، اه . مختصراً ، قال النووى : اعلم أن مذهب أهل السنة بأجمعهم أن رؤية الله تعالى ممكنة غير مستحيلة عقلا ، وأجمعوا أيضاً على وقوعها فى الآخرة ، وزعمت طوائف من أهل البدع المعتزلة والخوارج وبعض المرجئة أن الله تعالى لايراه أحد من خلقه ، وأن رؤيته مستحيلة عقلا وهذا الذى قالوه خطأصريح وجهل قبيح ، وقد تظاهرت أدلة الكتاب والسنة وإجماع الصحابة ، فمن بعدهم من سلف الأمة على إثبات رؤية الله تعالى فى الآخرة المؤمنين ، ورواها نحو من عشرين صحابياً عن رسول الله ﷺ ، وآيات القرآن فيها مشهورة ، اه . قال الحافظ : جمع الدارقطنى طرق الأحاديث الواردة فى رؤية الله تعالى فى الآخرة فزادت على العشرين ، وتتبعها ابن القيم فى « حادى الأرواح » فبلغت الثلاثين وأكثرها جياد ، وأسند الدارقطنى عن يحيى ابن معين قال : عندى سبعة عشر حديثاً فى الرؤية صحاح ، اه . وفى الفتاوى الحديثية لابن حجر المكى ، وسئل نفع الله به عن النساء يرين الله تعالى فى الموقف كالرجال فأجاب بقوله : نعم ، بل قال جمع من أهل السنة أنها تحصل للمنافقين فى الموقف ، وجمع أنها تحصل للكافرين ثم يحجبون عنه ، وأما الرؤية فى الجنة فأجمع أهل السنة أنها حاصلة للأنبياء والرسل والصديقين من كل أمة ، ورجال المؤمنين من البشر من هذه الأمة ، واختلف فى نساء هذه الأمة فقيل : لا يرين لأنهن مقصورات فى الخيام ، ولم يرد تصريح برؤيتهن ، وقيل : يرين لعموم النصوص ، وقيل : يرين فى مثل أيام الأعياد التى كانت فى الدنيا كيوم الجمعة ، فإن التجلى فيها عام ، وأخرج الدارقطنى حديث : « إذا كان يوم القيامة رأى المؤمنون ربهم عز وجل ، وفيه « ويراه المؤمنات يوم الفطر والأضحى » ، اه . قلت : وظاهر(٥) ما فى المشكاة برواية الترمذى وابن ماجه عن أبى هريرة فى حديث طـــويل ، وفى آخره :

---

(٥) مبدأ ١٢ .

(هل بينكم وبينه آية) الظاهر(١) أن القصة مقلوبة من بعض الرواة ، فإن طلب العلامة يكون قبل المعرفة إذ لا حاجة إلى العلامة بعد معرفتهم بأنه إلههم الحق ، ولا يبعد حمله على أن العلامة كثيراً ما يكون لمزيد طمأنينة لا لشك فى ذى العلامة والله أعلم .

« ثم ننصرف إلى منازلنا فيتلقانا أزواجنا فيقلن: مرحباً وأهلا لقد جئت وإن بك من الجمال أفضل مما فارقتنا عليه ، فنقول : إنا جالسنا اليوم ربنا الجبار، ويحقنا أن ننقلب بمثل ما انقلبنا » الحديث ، إن(*)النساء لم تكن مع الرجال ، والتأويل مساغ فقد قال الحافظ ابن تيمية فى فتاواه : يمكن أن يكون نساؤهم المؤمنات رأين الله فى منازلهن فى الجنة رؤية اقتضت زيادة الحسن والجمال كما جاء مفسراً فى أحاديث أخر ، اه . وللسيوطى رسالة مستقلة مسماة بـ « تحفة الظلباء برؤية الله للنساء » أثبت فيها رؤيتهن لله تعالى ، وأطال ابن تيمية الكلام فى إثبات رؤيتهن ، وذكر ابن تيمنة قدس سره فى فتاواه فى مسألة رؤية الكفار ثلاثة أقوال :

الأول : أنهم لا يرون بحال ، وهو قول أكثر المتأخرين ، وعليه يدل عموم كلام المتقدمين ، وعليه جمهور أصحاب أحمد وغيرهم .

الثانى : أنه يراه من أظهر التوحيد من مؤمنى هذه الأمة ومنافقيها وغبرات أهل الكتاب ، وذلك فى عرصة القيامة ، ثم يحتجب عن المنافقين فلا يرونه بعد ذلك ، وهو قول ابن خزيمة .

الثالث : أنهم يرونه رؤية تعريف وتعذيب ، كاللص إذا رأى السلطان ، ثم يحتجب عنهم ، وهو قول أبى الحسن بن سالم وأصحابه وغيرهم إلى آخر ما بسطه .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره وارد على ظاهر اللفظ ، ويستأنس ذلك بما فى الدر ، وأخرج إسحق بن راهويه والطبرانى والحاكم وصححه وغيرهم عن

(*) خبر ١٢ .

(إلى جانب الصخرة وإلى جانب الشجرة) تصوير (١) للنبات ليستدل به على تفاوت ما بين هؤلاء من المراتب واختلاف الدرجات .

عبد الله بن مسعود عن النبي ﷺ قال : « يجمع الله الناس يوم القيامة » فذكر الحديث بطوله ، وفيه قال : فينطلق كل إنسان منكم إلى ما كان يعبد فى الدنيا » ، ويتمثل لهم ما كانوا يعبدون فى الدنيا ، فيتمثل لمن كان يعبد عيسى شيطان عيسى ، ويتمثل لمن كان يعبد عزيراً شيطان عزير ، حتى يمثل لهم الشجرة والعود والحجر ، ويبقى أهل الإسلام جثوماً فيتمثل لهم الرب عز وجل فيقول لهم : ما لكم لم تنطلقوا كما انطلق الناس ؟ فيقولون : إن لنا رباً ما رأيناه بعد، فيقول : فبم تعرفون ربكم إن رأيتموه ؟ قالوا : بيننا وبينه علامة إن رأيناه عرفناه ، قال : وما هى ؟ قال : « يكشف عن ساق ، فيكشف عند ذلك عن ساق » الحديث، وفى الدر أيضاً برواية ابن أبى شيبة وغيره والحاكم وصححه عن ابن مسعود فى حديث طويل ، وفيه : « حتى يمر المسلمون فيلقاهم فيقول : من تعبدون ؟ فيقولون : نعبد الله ولا نشرك به شيئاً ، فينتهرهم مرة أو مرتين : من تعبدون ؟ فيقولون : نعبد الله ولا نشرك به شيئاً ، فيقول : هل تعرفون ربكم ؟ فيقولون : سبحان الله إذا تعرف لنا عرفناه ، فعند ذلك يكشف عن ساق » الحديث ، وأوضح من ذلك ما فى رواية مسلم عن أبى سعيد رضى الله عنه فى هذه الرواية بلفظ : « فيقول أنا ربكم فيقولون نعوذ بالله لا نشرك بالله شيئاً ، مرتين أو ثلاثا ، فيقول : هل بينكم وبينه آية فتعرفونه بها ؟ فيقولون نعم ، فيكشف عن ساق ، فلا يبقى من كان يسجد لله » الحديث ، وفيه : « ثم يرفعون رؤوسهم وقد تحول فى صورته التى رأوه فيها أول مرة ، فقال أنا ربكم ، فيقولون : أنت ربنا » الحديث .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح ، وما أفاده من تفاوت المراتب تفسير لقوله : ما كان إلى الشمس كان أخضر، وما كان إلى الظل كان أبيض ، وقد ذكره الامام البخارى فى كتاب الإيمان مختصراً ، وترجم عليه : « باب تفاضل أهل

(حدثنا أنس بن مالك الخ) وإنما لم(١) يرسلوا إلى النبي ﷺ أول مرة ليعلم بذلك فضيلته ﷺ باتفاق منهم أجمعين ، إذ لو أرسلهم آدم مثلا إليه ﷺ لكان مظنة أن يتوهم أنا لو ذهبنا إلى نوح أو إلى إبراهيم لكانت فيه كفاية أيضاً ،

الإيمان فى الأعمال » وقال الحافظ فى « باب الصراط جسر جهنم » قال القرطبي: اقتصر المازرى على أن موقع التشبيه السرعة ، وبقى عليه نوع آخر دل عليه قوله فى الطريق الأخرى « ألا ترونها تكون إلى الحجر منها إلى الشمس أصفر وأخضر ومايكون منها إلى الظل يكون أبيض » وفيه تنبيه على أن مايكون إلى الجهة التى تلى الجنة يسبق إليه البياض المستحسن ، وما يكون منه إلى جهة النار يتأخر عنه النصوع فيبقى أصيفر وأخيضر ، إلى أن يتلاحق البياض ويستوى الحسن والنور ونضارة النعمة عليهم ، اه .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح ، وهكذا أفاده فى الكوكب الدرى إذ قال : « إنما لم يلهمهم الله أن يأتوا محمداً ﷺ ليعلمهم فضله ﷺ بأنه تحمل ما لم يتحمله أحد من الأنبياء ، وأطاق ما لم يطقه أحد من المرسلين ، ولذلك لم يعلمهم آدم صلى الله أن يأتوا محمداً ﷺ » اه . وقال القارى فى المرقاة : قوله « لست هناكم » قال القاضي عياض : إنما يقولونه تواضعاً وإكباراً لما يسألونه ، وقد يكون إشارة من كل واحد منهم إلى أن هذه الشفاعة وهذا المقام ليس له بل لغيره ، وكل واحد منهم يدل على الآخر ، حتى ينتهى الأمر إلى صاحبه ، ويحتمل أنهم علموا أن صاحبها محمد ﷺ معيناً ، ويكون إحالة كل واحد منهم على الآخر لأن تندرج الشفاعة فى ذلك إلى نبينا محمد ﷺ ، ومبادرة النبي ﷺ لذلك وإجابته لرغبتهم لتحققه أن هذه الكرامة والمقام له خاصة ، قال الشيخ محي الدين: والحكمة فى أن الله تعالى ألهمهم سؤال آدم ، ومن بعده صلوات الله تعالى وسلامه عليهم فى الابتداء ، ولم يلهموا سؤال نبينا ﷺ إظهاراً لفضيلة نبينا ﷺ ، فإنهم لو سألوه ابتداء لكان يحتمل أن غيره يقدر على هذا ، وأما إذا سألوا غيره من رسل الله

ولا كذلك إذا أرسل كل منهم إلى من هو أهل لذلك الصنيع عنده ، ثم إن[1] فى الروايات حذفاً واختصاراً حيث ابتدأ فيها بذكر الشفاعة الكبرى ثم لم يتمها حتى أخذ فى ذكر الصغرى فافهم .

وأصفيائه فامتنعوا ، ثم سألوه فأجاب وحصل غرضهم فهو النهاية فى ارتفاع المنزلة وكمال القرب ، وفيه تفضيله على جميع المخلوقين من الرسل الآدميين والملائكة المقربين ، فإن هذا الأمر العظيم ، وهى الشفاعة العظمى ، لا يقدر على الإقدام عليه غيره صلوات الله وسلامه عليه وعليهم أجمعين ، اه .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره ههنا مختصراً ، هكذا أفاده فى الكوكب الدرى واضحاً إذ قال : قوله « فأرفع رأسى » إلخ ، هكذا ذكره أصحاب السنن والصحاح المتداولة بين أيدى علمائنا ، والظاهر أن فيها ههنا حذفاً وتركاً لم تذكره الروايات بأسرها ، وهو أنه ﷺ يشفع لهم فى شفاعته بالحساب والخلاص من عرصة المحشر ، ثم يقول بعد ذلك فى أمته ويلتمس منه سبحانه وتعالى أن يغفر لهم ، فهذا قوله : « يارب أمتى أمتى » ، اه . وفى حاشيتى على الكوكب : قال الحافظ : كأن راوى هذا الحديث ركب شيئاً على غير أصله ، وذلك أن فى أول الحديث ذكر الشفاعة فى الإراحة من كرب الموقف ، وفى آخره ذكر الشفاعة فى الإخراج من النار ، يعنى وذلك يكون بعد التحول من الموقف والمرور على الصراط وسقوط من يسقط فى تلك الحالة فى النار ، ثم يقع ذلك الشفاعة فى الإخراج وهو إشكال قوى ، وقد أجاب عنه عياض وتبعه النووى بأنه وقع فى حديث حذيفة بعد قوله « فيأتون محمداً فيقوم فيؤذن له - أى فى الشفاعة - وترسل الأمانة والرحم فيقومان جنبتى الصراط » الحديث ، قال عياض : فبهذا يتصل الكلام لأن الشفاعة التى لجأ الناس إليه فيها هى الإراحة من كرب الموقف ، ثم تجىء الشفاعة فى الإخراج ، ثم بسط الحافظ الروايات الدالة على ذلك ، وقال بعد ذكر الجمع فى الموقف الأمر بإتباع كل أمة ما كانت تعبد ، ثم تمييز المنافقين من المؤمنين ، ثم حلول الشفاعة

(فقالت الجنة إلخ) ، وحاصل (١) الاختصام أن الجنة ادعت عظمة نفسها لما فيه من إعزاز الأذلاء وإعظام الضعفاء ، وادعت النار العظمة لنفسها فإنها تذل

بعد وضع الصراط والمرور عليه ، قال : وبهذا تجتمع متون الأحاديث وتترتب معانيها ، فكان بعض الرواة حفظ ما لم يحفظه الآخر ، اهـ . قلت : ويمكن الجواب أيضاً أنه صلى الله تعالى عليه وسلم لما طلب تعجيل الحساب ليوم المحشر طلب أيضاً لأمته خاصة أدعية مخصوصة كما هو ظاهر دأبه ﷺ من أدعيته العامة والخاصة الشاملة الكاملة ، فعلى هذا يكون قوله ﷺ : « يارب أمتى أمتى » أحد الأدعية التى دعا بها فى هذا الوقت ، ذكرها تطيباً لقلوب أمته ﷺ ، اهـ . وبسط الحافظ فى الفتح ، والقارى فى المرقاة فى توجيهات هذا الإشكال .

(١) تقدم الكلام على ذلك مفصلا فى كتاب التفسير فى تفسير سورة « ق » وترجم عليه البخارى باب « إن رحمة الله قريب من المحسنين » وهو الباب الخامس والعشرون من أبواب كتاب الرد ، وغرضه ظاهر ، وهو إثبات صفة الرحمة ، ويشكل عليه التكرار بالباب الثانى من هذه الأبواب من قوله باب « قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن » وتقدم هناك أن الغرض منه إثبات الرحمة ، والأوجه عندى فى الجواب أن لله تعالى صفتين الرحمن والرحيم ، وفرق بينهما بوجوه فكرر المصنف الترجمة إشارة إلى اسمى الرحمن والرحيم وأشار بتكرار الترجمة إلى غلبة الرحمة مشعراً إلى قوله عز اسمه « إن رحمتى سبقت غضبى » وفى رواية « غلبت غضبى » ذكرها صاحب المشكاة برواية الشيخين عن أبى هريرة قال : قال رسول الله ﷺ « لما قضى الله الخلق كتب كتاباً فهو عنده فوق عرشه « إن رحمتى سبقت » الحديث ، وسيأتى فى البخارى فى باب « ولقد سبقت كلمتنا » وقال الحافظ : قال ابن بطال : الرحمة تنقسم إلى صفة ذات وإلى صفة فعل ، وههنا يحتمل أن تكون صفة ذات فيكون معناها إرادة إثابة الطائعين ، ويحتمل أن تكون صفة فعل فيكون معناها أن فضل الله بسوق السحاب وإنزال المطر قريب من المحسنين ، فكان ذلك رحمة

الأعزة وتحقر العظماء ، فقال الله تعالى : لكل منكما فضل ومنقبة ، نظراً إلى ما هو مقصوده تبارك وتعالى من كل منهما ، وبهذا يظهر وجه الاختصام .

لهم لكونه بقدرته وإرادته ، ونحوه تسمية الجنة رحمة لكونها فعلا من أفعاله ، حادثة بقدرته ، وقال البيهقى فى كتاب الأسماء والصفات : باب الأسماء التى تتبع إثبات التدبير لله تعالى دون من سواه ، فمن ذلك الرحمن الرحيم ، قال الخطابى : معنى الرحمن ذو الرحمة الشاملة التى وسعت الخلق فى أرزاقهم وأسباب معايشهم ، قال : والرحيم خاص بالمؤمنين كما قال سبحانه « وكان بالمؤمنين رحيما» وقال غيره : الرحمن خاص فى التسمية وعام فى الفعل ، والرحيم عام فى التسمية خاص فى الفعل ، اه .

ثم لا يذهب عليك أن قول الراوى فى حديث الباب (ينشىء النار) وهم ، قال الحافظ : قال أبو الحسن القابسى : المعروف فى هذا الموضع أن الله ينشىء للجنة خلقاً ، وأما النار فيضع فيها قدمه ، قال : ولا أعلم فى شىء من الأحاديث أنه ينشىء للنار خلقاً إلا هذا ، انتهى . وأجاب عياض : بأن أحد ما قيل فى تأويل القدم ، أنهم قوم تقدم فى علم الله أنه يخلقهم ، قال : فهذا مطابق للإنشاء ، وذكر القدم بعد الإنشاء يرجح أن يكونا متغايرين ، وعن المهلب قال : فى هذه الزيادة حجة لأهل السنة فى قولهم : إن لله أن يعذب من لم يكلفه بعبادته فى الدنيا لأن كل شىء ملكه ، فلو عذبهم لكان غير ظالم لهم ، انتهى . وأهل السنة إنما تمسكوا فى ذلك بقوله تعالى : « لا يسأل عما يفعل » ويفعل ما يشاء وغير ذلك ، وهو عندهم من جهة الجواز ، وأما الوقوع ففيه نظر ، وليس فى الحديث حجة للاختلاف فى لفظه لقبوله التأويل ، وقد قال جماعة من الأئمة ، إن هذا الموضع مقلوب ، وجزم ابن القيم بأنه غلط ، واحتج بأن الله تعالى أخبر بأن جهنم تمتلىء من إبليس وأتباعه ، إلى آخر ما بسط الحافظ من أقوال العلماء فى تأويل هذا الحديث ، والأوجه عند هذا العبد الضعيف ما قاله الحافظ بعد كلام البلقينى حمله

(باب قوله « ولقد سبقت كلمتنا »)

والمراد[١] إثبات الكلام له تعالى لا مجموع ما هو مضمون الآية .

(باب قوله « لا تنفع الشفاعة »)

قصد بذلك إثبات[٢] المطلبين أن العبد[٣] كاسب لا كما توهمت الجبرية أنه

على أحجار تلقى فى النار أقرب من حمله على ذى روح يعذب بغير ذنب ، قال الحافظ : ويمكن التزام أن يكونوا من ذوي الأرواح ولكن لا يعذبون كما فى الخزنة ، اه . وهذا أقرب التوجيهات عندى لأن الاحتياج إلى الإنشاء للامتلاء ولا يلزم أن يكون كل من فى جهنم معذباً كالملائكة .

(١) هذا الباب ، الباب الثامن والعشرون من أبواب كتاب الرد ، وما أفاده الشيخ قدس سره ظاهر ، وهذا أول باب فى مسألة الكلام عند الشيخ قدس سره وهكذا فى تقرير المكى إذ قال : قوله « ولقد سبقت الكلمة » أى الكلام ، والغرض من هذا الباب إثبات الكلام لله تعالى ، اه . وعند العلامة العينى الباب الآتى ، وعند الحافظ الباب الثانى والثلاثون ، كما تقدم التنبيه على ذلك فى إجمال الكلام على أبواب الكتاب فى الباب الثامن والعشرين والتاسع والعشرين ، وتقدم فيه إجمال الكلام على مسألة خلق القرآن ، وترجم البيهقى فى كتاب الأسماء والصفات : ما جاء فى إثبات صفة الكلام ، وذكر فيه آيات عديدة بلفظ الكلمة والكلمات ، وقال الحافظ بعد الحديث الأول حديث أبى هريرة أشار به إلى ترجيح القول بأن الرحمة من صفات الذات لكون الكلمة من صفات الذات ، اه .

(٢) هذا الباب الثانى والثلاثون من أبواب الكتاب ، وهو أول باب عند الحافظ فى مسألة الكلام ، ولذا بسط فيه على مسألة الكلام فى هذا الباب أشد البسط .

(٣) قال الحافظ فى باب قوله تعالى « فلا تجعلوا لله أنداداً » وتضمن الرد

مجبور محض لا دخل له فى شىء مما يوجد من الأقوال والأفعال أو الحركات والسكنات ، ودلالة الروايات على هذا المعنى ظاهرة حيث ذكر فى كل منها شىء من أفعال العباد ، كما يظهر بأدنى تأمل ، وأن الخالق(١) تعالى متكلم بكلام قديم هو صفته ، وما زعمه(*) أهل الأهواء من أن معنى قوله تعالى حيث ورد كما فى قوله « قال ربكم » وغيره هو خلق القول والكلام فى غيره لا أنه تعالى متكلم بكلام قديم هو صفته باطل(**) ، واستدل على هذا المدعى بقوله « قالوا ماذا قال ربكم » حيث نسب القول إلى الرب تعالى ، ولم يقل ماذا خلق ربكم فيكم من الكلام ، مع أنه لو كان المعنى خلق القول فيهم لما احتاجوا إلى السؤال عن غيرهم فعلم أن تأويلهم هذا باطل ، وأيضاً فإن المؤلف يشير فى هذا الباب إلى أن لله تعالى أفعالا وأعمالا ، وذلك ليثبت به أن لله تعالى صفات قديمة أيضاً .

على الجهمية فى قولهم : لا قدرة للعبد أصلا ، وعلى المعتزلة حيث قالوا : لا دخل لقدرة الله تعالى فيها ، والمذهب الحق أن لا جبر ولا قدر ، بل أمر بين أمرين ، فإن قيل : لا يخلو أن يكون فعل العبد بقدرة منه أولا إذ لا واسطة بين النفى والإثبات ، فعلى الأول يثبت القدر الذى تدعيه المعتزلة وإلا ثبت الجبر الذى هو قول الجهمية ، فالجواب أن يقال : بل للعبد قدرة يفرق بها بين النازل من المنارة والساقط منها ولكن لا تأثير لها ، بل فعله ذلك واقع بقدرة الله تعالى ، فتأثير قدرته فيه بعد قدرة العبد عليه ، وهذا هو المسمى بالكسب ، اهـ . وقال العينى فى الباب المذكور : غرض البخارى فى هذا الباب إثبات نسبة الأفعال كلها إلى الله تبارك وتعالى ، سواء كانت من المخلوقين خيراً أو شراً فهى لله خلق وللعباد كسب ، اهـ .

(١) وفى تقرير المكى : قوله « لمن أذن » فثبت الكلام لله تعالى وهو

(*) مبتدأ . (**) خبر .

(يتغنى بالقرآن) أورده (١) ههنا لإثبات أن لله كلاماً وهو القرآن ، وأن لله أفعالا منها الأذن أى الاستماع ، وأن للعبد أفعالا منها تغنيه بالقرآن وجهره به فليس هو مجبوراً محضاً لا يقدر على إتيان شيء من الأفعال ولو بكسب لها .

المطلوب فى هذا الباب بل أكثر هذه الأبواب فى إثبات الكلام ، ومقصوده من تكثير أحاديثه تكفير المعتزلة المنكرة لكلام الله تعالى بأن هذه الأحاديث لكثرتها بلغت حد التواتر ، فمنكرها كافر ، ومذهب المحدثين تكفير أهل الهوى كلهم وإن كانوا من أهل القبلة ، اهـ . ومسألة تكفير أهل البدع وأهل القبلة وسيع الذيل لا يسعها هذا المختصر ، قال العينى : غرض البخارى من ذكر هذه الآية بل من الباب كله بيان كلام الله القائم بذاته ، ودليله أنه قال « ماذا قال ربكم » ولم يقل ماذا خلق ربكم ، وفيه رد للمعتزلة والخوارج والمرجئة والجهمية والنجارية ، لأنهم قالوا إنه متكلم يعنى خالق الكلام فى اللوح المحفوظ ، وفى هذا ثلاثة أقوال : قول أهل الحق إن القرآن غير مخلوق وإنه كلامه تعالى قائم بذاته لا ينقسم ولا يتجزأ ، ولا يشبه شيئاً من كلام المخلوقين ، والقول الثانى : ما ذكرنا عن هؤلاء المذكورين ، والقول الثالث أن الواجب فيه الوقف فلا يقال إنه مخلوق ولا غير مخلوق ، اهـ وقال الحافظ : قال ابن بطال : استدل البخارى بهذا على أن قول الله قديم لذاته قائم بصفاته لم يزل موجوداً به ولا يزال كلامه لا يشبه المخلوقين ، خلافاً للمعتزلة التى نفت كلام الله إلى آخر ما بسطه .

(١) أجاد الشيخ قدس سره فى توجيه مطابقة الحديث بالترجمة ، وعلى هذا لا يرد ما أوردوا من الإشكال على المطابقة ، فقد قال الكرمانى : اعلم أن البخارى فهم من الأذن القول لا الاستماع ، بدليل أنه أدخله فى هذا الباب ، اهـ . وحكى العينى قول الكرمانى ثم قال فيه موضع التأمل ، ثم ذكر المواضع التى تقدم فيها هذا الحديث من البخارى ثم قال : وفهم القول منه بعيد ، اهـ . فلا مخلص من الإيراد إلا بالتوجيه الذى ذكره الشيخ ، نعم يشكل على بعض الشراح مطابقة

(باب قول الله « يريدون أن يبدلوا كلام الله »)

يريد(١) في هذا الباب إثبات نوع من الكلام له تعالى وهو الذي ليس بوحي متلو ، أي الأحاديث القدسية ، وأكثر ما ورد في هذا الباب لا يخلو عن ذلك ، وأما ما ليس فيه من كلامه تعالى شيء فإنه لا يخلو عن مناسبة ما بكلامه تعالى كما ستقف عليه إنشاء الله تعالى .

آخر حديث الباب حديث عائشة « ما غرت على امرأة ما غرت على خديجة » ، قال العيني : لم أر أحداً من الشراح ذكر لهذا الحديث مطابقة للترجمة اللهم إلا أن يقال بالتعسف إن معنى « لمن أذن له » أمر له ، لأن معنى الإذن لأحد بشيء أن يفعل يتضمن معنى الأمر على وجه الإباحة ، اهـ . ولا إشكال عند هذا العبد الضعيف ، ولذا لم يتعرض له أحد من الشراح لأن مقصود الترجمة إثبات الكلام بقوله « لمن أذن له » والأمر لأحد يلزمه الكلام .

(١) هذا هو الباب الخامس والثلاثون ، وما أفاده الشيخ قدس سره من غرض الترجمة أنه إثبات الأحاديث القدسية ، بذلك جزم غير واحد من الشراح ، قال الحافظ : قال ابن بطال : أراد بهذه الترجمة وأحاديثها ما أراد في الأبواب قبلها أن كلام الله تعالى صفة قائمة به ، وأنه لم يزل متكلماً ولا يزال ، والذي يظهر أن غرضه أن كلام الله تعالى لا يختص بالقرآن فإنه ليس نوعاً واحداً ، وأنه وإن كان غير مخلوق وهو صفة قائمة به فإنه يلقيه على من يشاء من عباده بحسب حاجتهم في الأحكام الشرعية وغيرها من مصالحهم ، اهـ . ويشكل عند هذا العبد الضعيف أن هذا الغرض سيأتي في البخاري في باب مستقل وهو الباب الخمسون ، باب ذكر النبي وروايته عن ربه ، وتقدم الكلام عليه مجملا في أول هذا الكتاب في إجمال الكلام على أبواب هذا الكتاب ، فالأوجه عند هذا العبد الضعيف أن الغرض من الترجمة مجرد إثبات كلامه تعالى ، والإمام البخاري بصدد إثباته بأبواب عديدة كثيرة مختلفة ، منها « باب قوله تعالى يريدون أن يبدلوا

(قولك الحق) فيه المطابقة (١) حيث يصدق بعمومه على المتلو من كلامه تعالى وغير المتلو .

(يتكلم الله فى أمر يتلى) فيه المطابقة (٢) حيث يعلم بعموم التكلم كل أنواع

كلام الله ، فهو نص فى إثبات كلامه تعالى ، وفى تقرير شيخ الهند « باب قول الله يريدون أن يبدلوا كلام الله » قال مولانا سلمه الله تعالى : إن الناس اختلفوا فى الكلام الإلهى حتى أن المتأخرين من أهل السنة والجماعة قالوا إن الكلام قسمان نفسى ولفظى ، والذى يجرى على ألسن الناس كلام لفظى ، وهو حادث عندهم ، وكلام الله نفسى وهو قديم ، ولما أورد عليهم أن الكلام اللفظى أيكون مغايراً للكلام النفسى ؟ أجابوا : إن إطلاق القرآن على كليهما سواء ، حقيقة على واحد ، ومجاز على الآخر ، وقال البعض : مشترك لفظى ، قال مولانا : إن هذا الجواب مع السؤال عرض لهم وقت مناظرتهم بالمعتزلة ، والصحيح ما قاله البخارى موافقاً للسلف من أهل السنة والجماعة ، وهو أن تعلق العبد حادث وما لا دخل للعبد فيه قديم ، والقرآن هو واحد لا تعدد فيه ، وقال أبو حنيفة : إن القرآن هو المكتوب بين دفتى المصاحف والمحفوظ فى صدورنا والمسموع بآذاننا غير حال فيهما ، نقله فى شرح المقاصد ، فهذا القيد الأخير أى قوله « غير حال فيهما » انقطعت به الشبهات فاندفعت كلها ، فإن المطلب أن القرآن مع أنه مكتوب وملفوظ ومحفوظ قديم لعدم حلوليته هذه الألفاظ ، فالمؤلف كما رد على المعتزلة أشار إلى رد المتأخرين من أهل السنة ، اهـ . وستأتى المذاهب فى مسألة القرآن فى باب « بل هو قرآن مجيد » .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح على ما اختاره من غرض الترجمة وإلا فلفظ قولك كاف لإثبات غرض الترجمة ، قال العينى وغيره من الشراح : مطابقته للترجمة فى قوله « وقولك الحق » ومعنى الحق الثابت اللازم ، اهـ .

(٢) وهذا أيضاً واضح مبنى على ما اختاره فى غرض الترجمة من الوحى الغير

الـكلام ، وأيضاً فى قوله وحياً يتلى إشارة إلى أن الوحى منه ما يتلى ومنه ما ليس بهذه المثابة فثبتت الترجمة بوجهين . .

(لا تسأله عن شىء أول إلخ) لئلا يشغله[1] اعتراء عارض عما هو المقصود ، فيبقى محروماً مع أن النشاط فى أول الـكلام أوفر ، فأولى أن يصرف إلى ما هو الأهم والأحب .

المتلو ، أى الحديث القدسى ، وقال الحافظ : مناسبته للترجمة ظاهرة من قولها يتكلم الله ، انتهى . وقال البخارى فى خلق أفعال العباد بعد ذكر الآيات الواردة فى التلاوة : قال أبو عبد الله فبين أن التلاوة من النبى ﷺ وأصحابه ، وأن الوحى من الرب ، ومنه قول عائشة : « ما كنت أظن أن الله منزل فى شأنى وحياً يتلى » فبينت رضى الله عنها أن الإنزال من الله ، وأن الناس يتلونه ، اه .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح لطيف جداً ، وترجم عليه الإمام البخارى « باب كلام الرب يوم القيامة مع الأنبياء » ، وهو الباب السادس والثلاثون ، وغرض الترجمة أيضاً ظاهر ، وهو إثبات الـكلام لله تعالى من وجوه مختلفة بمواضع شتى .

ولا يذهب عليك أن فى الحديث الأول من الباب حديث أنس اختصاراً مخلا قال القسطلانى : قوله « أدخل الجنة » بفتح الهمزة وكسر الخاء من الإدخال ، وفى الرواية الآتية بعد هذه أن الله تعالى هو الذى يقول له ذلك ، وهو المعروف فى سائر الأخبار ، قال الداودى : قوله « ثم أقول » خلاف سائر الروايات ، فإن فيها أن الله أمره أن يخرج ، وتعقبه فى الفتح فقال : فيه نظر ، والموجود عند أكثر الرواة : ثم أقول بالهمز ، والذى يظن أن البخارى أشار إلى ما فى بعض طرقه كعادته ، فى مستخرج أبى نعيم من طريق أبى عاصم عن أبى بكر بن عياش : « أشفع يوم القيامة ، فيقال لى : لك من فى قلبه شعيرة ، ولك من فى قلبه خردلة ، ولك من فى قلبه شىء » فهذا من كلام الرب مع النبى ﷺ ، قال : ويمكن التوفيق بينهما

(وهو متوار) وذلك(١) لأن الحجاج كان يسيء الأدب بأهل بيت علي ومن دان دينهم وكان منهم، وهؤلاء الكرام - أي الحسن وأمثاله - كانوا يتحرزون أن يتكلموا في شأن علي بما لا يوافق جنابه، وهذا لا يمكن لهم إذا خالطوا تلك السفهاء فكان السبيل هو التوحد.

بأنه ﷺ يسأل عن ذلك أولا، فيجاب إلى ذلك ثانياً، فوقع في إحدى الروايتين ذكر السؤال، وفي البقية ذكر الإجابة، انتهى. وعلى هذا فلا يرد ما حكى الحافظ عن ابن التين أن فيه كلام الأنبياء مع الرب، ليس كلام الرب مع الأنبياء، اه.

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره معروف في كتب التواريخ، قال القسطلاني تبعاً للعلامة العيني: قوله «وهو متوار» أي مختف في منزل أبي خليفة الطائي خوفاً من الحجاج، انتهى. ولذلك كان الحسن لا يذكر علياً رضي الله تعالى عنه خوفاً من الحجاج، ففي هامش الكوكب عن هامش الخلاصة عن تهذيب الكمال: قال يونس بن عبيد: سألت الحسن قلت: يا أبا سعيد إنك تقول: قال رسول الله ﷺ وإنك لم تدركه، قال: يا ابن أخي لقد سألتني عن شيء ما سألني عنه أحد قبلك ولولا منزلتك مني ما أخبرتك إني في زمان كما ترى — وكان في عمل الحجاج — كل شيء سمعتني أقول: قال رسول الله ﷺ فهو عن علي بن أبي طالب، غير أني في زمان لا أستطيع أن أذكر علياً، اه. فإن الحجاج كانت مظالمه على أهل الخير شهيرة، حتى قال السيوطي في تاريخ الخلفاء: لو لم يكن من مساوىء عبد الملك إلا الحجاج وتوليته إياه على المسلمين وعلى الصحابة يذلهم قتلا وضرباً وشتما وحبساً، وقد قتل من الصحابة وأكابر التابعين ما لا يحصى، فضلا عن غيرهم، وختم في عنق أنس وغيره من الصحابة رضي الله عنهم، يريد بذلك ذلهم، فلا رحمه الله ولا عفا عنه، اه. وفيه أيضاً: في سنة أربع وسبعين سار الحجاج إلى المدينة وأخذ يتعنت أهلها ويستخف ببقايا من فيها من صحابة رسول الله ﷺ،

قوله: (من قال لا إله إلا الله) فيه دلالة(١) على أن هذا الرجل لم يكن فى قلبه شىء من الخير ، إذ لو كان له من الخير شىء فى أى مرتبة كان لخرج فيمن أخرجوا

وختم فى أعناقهم وأيديهم يذلهم بذلك ، كأنس وجابر بن عبد الله وسهل بن سعد انتهى . وقد أخرج أبو داود عن الربيع بن خالد قال : « سمعت الحجاج يخطب ، فقال فى خطبته: رسول أحدكم فى حاجته أكرم عليه أم خليفته فى أهله ، فقلت فى نفسى: لله على أن لا أصلى خلفك صلاة أبداً ، وإن وجدت قوماً يجاهدونك لأجاهدنك معهم » الحديث، حمله بعض الشراح على تفضيل خلفاء بنى أمية على النبى ﷺ وهو ظاهر لفظ الربيع لكن حمله والدى المرحوم فى تقرير أبى داود كما حكاه شيخنا فى البذل على تفضيل عثمان على علىّ رضى الله تعالى عنهما .

(١) أجاد الشيخ قدس سره فى معناه ، وأوضح منه ما فى تقرير اللاهورى إذ قال قوله : « من قال إلخ » المراد به من آمن بلسانه ويتهلل وليس فى قلبه إنكار ، لكن وليس فى قلبه فهم التوحيد أو غيره أو الصلاة أو غيره كأناسى ملك رجوارا فى الهند ، وهذا المعنى ليس برأى ، بل يفهم من رواية ابن ماجه ، اه . وإلى ههنا تم تقرير مولانا حسين على البنجابى ، فكتب بعد ذلك :

قد تم بعون الله البارى ، وليس لذى فهم حاجة إلى غير الحواشى على الكتاب لكن فى مواضع ، والله أعلم .

الحمد لله رب العالمين .

وصلى الله تعالى على خير خلقه محمد وآله وأصحابه أجمعين، اه . قلت: وما أشار إليه من رواية ابن ماجة : الظاهر أن المراد به ما أخرجه فى: (باب ذهاب القرآن والعلم) عن ربعى بن حراش عن حذيفة بن اليمان قال: قال رسول الله ﷺ : « يدرس الإسلام كما يدرس وشى الثوب حتى لا يدرى ما صيام ولا صلاة ولا نسك ، ولا صدقة

من قبل ، وإنما كان منه مجرد التكلم بهذه الكلمة الشريفة ، ومن ههنا يعلم غاية فضل الله وكرمه بعباده ، والله غفور رحيم .

ويسرى على كتاب الله عز وجل فى ليلة فلا يبقى فى الأرض منه آية ، وتبقى طوائف من الناس : الشيخ الكبير والعجوز ، ويقولون : أدركنا آباءنا على هذه الكلمة لا إله إلا الله فنحن نقولها ، فقال له صلة ما يغنى عنهم لا إله إلا الله وهم لا يدرون ما صيام ولا صلاة ولا نسك ولا صدقة . فأعرض عنه حذيفة ثم ردها عليه ثلاثا ، كل ذلك يعرض عنه حذيفة ، ثم أقبل عليه فى الثالثة فقال : يا صلة تنجيهم من النار ، ثلاثا ، وقال القسطلانى : قوله « من قال لا إله إلا الله أى مع محمد رسول الله » وفى مسلم « ائذن لى فيمن قال لا إله إلا الله ، قال : ليس ذلك لك ، ولكن وعزتى وكبريائى وعظمتى وجبريائى لأخرجن من قال لا إله إلا الله » ، أى ليس هذا لك ، وإنما أفعل ذلك تعظيما لاسمى وإجلالا لتوحيدى ، وفى الحديث الإشعار بالانتقال من التصديق القلبى إلى اعتبار المقال من قوله ﷺ « ائذن لى فيمن قال لا إله إلا الله » واستشكل لأنه إن اعتبر تصديق القلب اللسان فهو كمال الإيمان ، فما وجه الترقى من الأدنى المؤكد ، وإن لم يعتبر التصديق القلبى . بل مجرد اللفظ فيدخل المنافق ، فهو موضع إشكال على ما لا يخفى ، وأجيب بأن يحمل هذا على من أوجد هذا اللفظ وأهمل العمل بمقتضاه ، ولم يتخالج قلبه فيه بتصميم عليه ولا مناف له ، فيخرج المنافق لوجود التصميم منه على الكفر بدليل قوله فى آخر الحديث كما فى الرواية الأخرى فأقول يارب ما بقى فى النار إلا من حبسه القرآن أى من وجب عليه الخلود وهو الكافر ، وأجاب الطيبى بأن ما يختص بالله تعالى هو التصديق المجرد عن الثمرة ، وما يختص بالنبى ﷺ هو الإيمان مع الثمرة من ازدياد اليقين أو العمل ، قال البيضاوى : وهذا الحديث مخصص لعموم قوله ﷺ فى حديث أبى هريرة « أسعد الناس بشفاعتى يوم القيامة » ويحتمل أن يجرى على عمومه ويحمل على حال أو مقام ، لكن قال فى شرح المشكاة إذا قلنا إن المختص بالله التصديق

. . . .

المجرد عن الثمرة وإن المختص بالنبي ﷺ الإيمان معها فلا اختلاف ، اه . والأوجه عند هذا العبد الضعيف أن المراد بقول من قال لا إله إلا الله أهل الفترة الذين لم يدركوا زمن نبي من الأنبياء ، ولكنهم أقروا بالتوحيد ، ولذا قال الله عز اسمه : ليس لك هذا ، فتدبر ، ثم رأيت أن صاحب الفيض وحكى هذا القول عن الشيخ الأكبر قدس سره وإن لم يرتض به صاحب الفيض بنفسه فقال فى البحث الطويل فى « باب تفاضل أهل الإيمان فى الأعمال » لما رأى الشيخ الأكبر أن هؤلاء عندهم التوحيد فقط، وليست عندهم الشهادة بالرسالة ذهب إلى أنهم أهل الفترة ، وإذ لم يدركوا زمن الرسالة ، فنجاتهم تدور على التوحيد فقط ، وليس الأمر كما قاله الشيخ الأكبر ، بل هم الذين عندهم التوحيد والرسالة ، إلى آخر ما بسطه ، ففى اليواقيت نقلا عن الباب الثانى والعشرين وأربعمائة من الفتوحات ، بعد البحث عن سبب ثقل كفة الحسنات ، ولأن الحسنة بعشر أمثالها ، وخفة كفة السيئات لأن السيئة بواحدة ، إلى أن قال : ولم يعتبر الحق تعالى فى الوزن إلا كفة الخير دون كفة الشر ، فهى الثقيلة فى حق السعيد ، الخفيفة فى حق الشقى ، مع كون السيئة غير مضاعفة ، ومع هذا فقد خفت كفة خيره ، فعلم أن الكفة الثقيلة للسعيد هى بعينها الخفيفة للشقى ، لقلة ما فيها من الخير أو عدمه بالكلية ، مثل صاحب السجلات ، أو الذى يخرجه الله تعالى من النار وما عمل خيراً قط سوى التوحيد من أهل الفترات ، فإن هذا ليس فى كفة اليمنى شىء له ، وإنما عنده التوحيد لله فقط ، الحاصل من العلم الضرورى الذى ليس فيه تعمل ، انتهى مختصراً . وبسط فى موضع آخر منه « اليواقيت » فى أنواع أهل الفترة وذكر له ثلاثة عشر قسماً ، ستة من السعداء وأربعة من الأشقياء ، وثلاثة تحت المشيئة ، ثم قال بعد تفصيلها : فهذه أقسام أهل الفترات التى بين إدريس ونوح وبين عيسى ومحمد ﷺ ، فإياك أن تحكم على أهل الفترات كلهم بحكم واحد من غير هذا التفصيل فتخطىء طريق الصواب ، فرحم الله

(عن شريك بن عبد الله إلخ) قد أنكر(١) العلماء على شريك هذه الرواية ،

تعالى الشيخ محى الدين ، ما كان أوسع اطلاعه ، فإن هذا التقسيم لم نجده لغيره ، انتهى مختصراً . وقال ابن عابدين فى البحث فى نجاة أبوى رسول الله ﷺ : أما الاستدلال على نجاتهما بأنهما ماتا فى زمن الفترة فهو مبنى على أصول الأشاعرة أن من مات ولم تبلغه الدعوة يموت ناجياً ، أما الماتريدية فإن من مات قبل مضى مدة يمكنه فيها التأمل ولم يعتقد إيماناً ولا كفراً فلا عقاب عليه ، بخلاف ما إذا اعتقد كفراً أو مات بعد المدة غير معتقد شيئاً إلى آخر ما بسطه ، إلى أن قال : ومن اهتدى منهم بعقله كقس بن ساعدة وزيد بن عمرو بن نفيل فلا خلاف فى نجاتهم ، انتهى مختصراً .

(١) وهذا معروف عند العلماء سيأتى بيانها مفصلا قريباً ، وقد ترجم على هذا الحديث الإمام البخارى « باب قول الله وكلم الله موسى تكليما » وغرضه ظاهر ، وهو إثبات الكلام لله تعالى ، وهو الباب السابع والثلاثون من أبواب الرد على الجهمية ، قال الحافظ : « باب قول الله وكلم الله موسى تكليما » إلخ ، قال الأئمة : هذه الآية أقوى ما ورد فى الرد على المعتزلة ، قال النحاس : أجمع النحويون على أن الفعل إذا أكد بالمصدر لم يكن مجازاً فإذا قال تكليما وجب أن يكون كلاماً على الحقيقة التى تعقل ، وأجمع السلف والخلف من أهل السنة وغيرهم على أن كلم ههنا من الكلام ، ونقل الكشاف عن بدع بعض التفاسير أنه من الكلم بمعنى الجرح ، وهو مردود بالإجماع المذكور ، وأورد البخارى فى « كتاب خلق أفعال العباد » أن خالد بن عبد الله القسرى قال : إنى مضح بالجعد بن درهم ، فإنه يزعم أن الله تعالى لم يتخذ إبراهيم خليلا ، ولم يكلم موسى تكليما ، وتقدم فى أول التوحيد أن سلم بن أحوز قتل جهم بن صفوان لأنه أنكر أن الله كلم موسى تكليما ، انتهى مختصراً . وقال القسطلانى : قال القرطبى : « تكليما » مصدر معناه التأكيد ، وهذا

وذلك لما فى هذه الرواية من مخالفة بالثقات فى ستة (١) مواضع أو سبعة

يدل على بطلان قول من يقول خلق الله لنفسه كلاماً فى شجرة يسمعه موسى ، بل هو الكلام الحقيقى الذى يكون به المتكلم متكلما ، اه .

(١) اكتفى الشيخ قدس سره على هذا العدد لشدة الشناعة فيها أو إشارة إلى أنواع النكارة والشذوذ ، وقد تقدم قبيل علامات النبوة فى « باب تنام عينه ولا ينام قلبه » عن تقرير الشيخ المكى هذا الحديث قد أخطأ فيه شريك فى خمسة مواضع ، اه . وسترى أن الأوهام فى هذا الحديث تبلغ إلى أكثر من عشرين ، قال الحافظ فى الفتح : جزم ابن القيم فى الهدى بأن فى رواية شريك عشرة أوهام ، اه . وهكذا حكى صاحب الفيض عن ابن الجوزى إذ قال : وعدّ ابن الجوزى عشرة أوهام فى تلك الرواية ، أشدها ما فى آخر الحديث فاستيقظ ، ويتلوه فى الشناعة قوله : ودنى الجبار رب العزة فتدلى ، انتهى مختصراً . ثم قال الحافظ : ومجموع ما خالفت فيه رواية شريك غيره من المشهورين عشرة أشياء ، بل تزيد على ذلك ، ثم عدها كما سيأتى من كلامه وبلغها إلى اثنى عشر ، وما يظهر لهذا العبد الضعيف أن مجموعها تبلغ إلى أكثر من عشرين كما سيأتى مفصلا ، فأذكر أولا ما ذكره الحافظ مختصراً مع زيادة التوضيح فى كلامه ، وأذكر بعده ما يظهر لهذا العبد الضعيف .

قال الحافظ : الأول : أمكنة الأنبياء فى السماوات ، وقد أفصح بأنه لم يضبط منازلهم ، وقد وافقه الزهرى فى بعض ما ذكر كما تقدم فى أول كتاب الصلاة ، اه . وقال فى أول كتاب الصلاة قوله « وإبراهيم فى السماء السادسة » هو موافق لرواية شريك عن أنس ، والثابت فى جميع الروايات غير هاتين أنه فى السابعة ، فإن قلنا بتعدد المعراج ، فلا تعارض ، وإلا فالأرجح رواية الجماعة ، لقوله فيها إنه رآه مسنداً ظهره إلى البيت المعمور ، وهو فى السابعة بلا خلاف ، إلى آخر ما بسط ، اه . قلت : هذا ما يتعلق بسيدنا إبراهيم ، وسيأتى الاختلاف فى منازل الأنبياء فى الثالث عشر .

. . . .

والثانى : كون المعراج قبل البعثة ، وقد سبق الجواب عن ذلك ، اه . وأشار بذلك إلى ما قال فى أول الحديث إذ قال : قوله وقبل أن يوحى إليه ، أنكرها الخطابى وابن حزم وعبد الحق والقاضى عياض والنووى ، وصرح المذكورون بأن شريكاً تفرّد بذلك وفى دعوى التفرد نظر ، فقد وافقه كثير بن خنيس عن أنس كما أخرجه الأموى فى المغازى من طريقه ، اه . ثم قال : وأجاب بعضهم بأن القبلية هنا فى أمر مخصوص وليست مطلقة ، واحتمل أن يكون المعنى قبل أن يوحى إليه فى شأن الإسراء والمعراج ، اه . وزاد القسطلانى : قيل المراد قبل أن يوحى إليه فى بيان الصلاة ومنهم من أجراه على ظاهره ملتزماً أن الإسراء كان مرتين قبل النبوة وبعدها كما حكاه فى المصابيح ، اه . وتقدم فى كلام الشيخ المكى له جواب آخر ، وسيأتى شىء من الكلام على ذلك فى السابع عشر .

الثالث : كونه مناماً وقد سبق الجواب عنه أيضاً ، اه . وقال فى شرح أول الحديث : قوله « وهو نائم إلخ » قد أكد هذا بقوله فى آخر الحديث « فاستيقظ » ونحوه ما وقع فى حديث مالك « بين النائم واليقظان » وقد قدمت وجه الجمع بين مختلف الروايات فى شرح الحديث ، اه . ولعله أشار بذلك إلى ما قال فى شرح حديث المعراج وفيه قوله : مضطجعاً زاد فى بدء الخلق بين النائم واليقظان ، وهو محمول على ابتداء الحال ، ثم لما خرج به إلى باب المسجد فأركبه البراق استمر فى يقظته ، وأما ما وقع فى رواية شريك فى آخر الحديث « فلما استيقظت » فإن قلنا بالتعدد فلا إشكال وإلا حمل على أن المراد باستيقظت أفقت ، أى أنه أفاق مما كان فيه من شغل الملكوت ورجع إلى العالم الدنيوى ، وهكذا أجاب ابن المنير فى المقتفى كما حكاه صاحب نسيم الرياض ، وهو أحد الأجوبة التى ذكرها القاضى عياض كما سيأتى فى الحادى والعشرين ، اه .

الرابع : مخالفته فى محل سدرة المنتهى وأنها فوق السماء السابعة بما لا يعلمه إلا

. . . .

الله والمشهور أنها فى السابعة أو السادسة كما تقدم ، اهـ . وأشار بذلك إلى ما قال قبل ذلك : قوله « حتى جاء سدرة المنتهى » كذا وقع فى رواية شريك وهو مما خالف فيه غيره فإن الجمهور على أن سدرة المنتهى فى السابعة ، وعند بعضهم فى السادسة ، ولعل فى السياق تقديماً وتأخيراً وكان ذكر سدرة المنتهى قبل ثم علا به فوق ذلك إلخ ، ويحتمل أن يكون المراد بما تضمنته هذه الرواية من العلو البالغ لسدرة المنتهى صفة أعلاها وما تقدم صفة أصلها ، انتهى مختصراً .

الخامس: مخالفته فى النهرين ، وهما النيل والفرات ، وأن عنصرهما فى السماء الدنيا والمشهور فى غير روايته أنهما فى السماء السابعة وأنهما من تحت سدرة المنتهى ، اهـ . وقال فى شرح الحديث : ويجمع بأن أصل نبعهما من تحت سدرة المنتهى ومقرهما فى السماء الدنيا ، ومنها ينزلان إلى الأرض ، انتهى . قلت : وقد تقدم البسط فى ذلك فى كتابه بدء الخلق فى « باب ذكر الملائكة » وفى تقرير المكى قوله « عنصرهما » يدل على قبله ، يعنى أن ذينك النهرين أصل للنيل والفرات خرجا منهما ، فما دام كانا فى الجنة لا يسميان نيلا وفراتا ، وإذا خرجا إلى الدنيا يسميان بهما لملاء

السادس : شق الصدر عند الإسراء كما تنهى « قلت » زواوردوا فى أوهام شريك هذا أيضا ، قال الزرقانى فى شرح المواهب : وقد أنكر القاضى عياض فى الشفاء وسبقه إلى الإنكار ابن حزم وقوع شق صدره الشريف ليلة الإسراء ، وقال : إنما كان وهو صبى ، وادعى ابن حزم وعياض أن ذلك من تخليط شريك ، قال الحافظ العراقى : وليس كذلك فقد ثبت فى الصحيحين من غير طريق شريك ، وقال فى المفهم : لا يلتفت لإنكاره لأن رواته ثقاة مشاهير ، انتهى . قلت : وهو كذلك ، فقد تقدم فى مبدأ كتاب الصلاة من حديث الزهرى عن أنس شق الصدر ليلة الإسراء ، قال الحافظ : هناك رجح عياض أن شق الصدر كان وهو صغير عند مرضعته ، وتعقبه

السهيلي بأن ذلك وقع مرتين وهو الصواب . فإن الشق الأول كان لاستعداده لنزع العلقة التي قيل له عندها « هذا حظ الشيطان منك » والشق الثاني كان لاستعداده للتلقي الحاصل له في تلك الليلة ، وقد روى الطيالسي والحارث في مسندهما من حديث عائشة : أن الشق وقع مرة أخرى عند مجيء جبريل له بالوحي في غار حراء ، والله أعلم وروى الشق أيضاً وهو ابن عشر أو نحوها في قصة له مع عبد المطلب أخرجها أبو نعيم في الدلائل ، وروى مرة أخرى خامسة ولا تثبت ، انتهى . وبسط الزرقاني في شرح المواهب في ذكر هذه المواضع الخمسة وبيان حكمها ، وبسط شيخ مشايخنا الشاه عبد العزيز الدهلوي الكلام على ذلك في تفسيره أشد البسط .

السابع : ذكر نهر الكوثر في السماء الدنيا ، والمشهور في الحديث أنه في الجنة كما تقدم التنبيه عليه ، انتهى . وأشار بذلك إلى ما ذكره في شرح الحديث تحت قوله « هذا الكوثر » هذا مما يستشكل من رواية شريك ، فإن الكوثر في الجنة والجنة في السماء السابعة ، وقد أخرج أحمد من حديث حميد الطويل عن أنس رفعه : « دخلت الجنة فإذا أنا بنهر » الحديث ، وأصله في البخاري بنحوه وقد مضى في التفسير من طريق قتادة عن أنس لكن ليس فيه ذكر الجنة ، أخرجه أبو داود والطبري من طريق سليمان التيمي عن قتادة ولفظه : « لما عرج رسول الله ﷺ عرض له في الجنة نهر » الحديث ، ويمكن أن يكون في هذا الموضع شيء محذوف تقديره : ثم مضى به في السماء الدنيا إلى السابعة فإذا هو بنهر ، انتهى . وتقدم شيء من ذلك في بدء الخلق في باب ذكر الملائكة عند ذكر النيل والفرات .

الثامن : نسبة الدنو والتدلي إلى الله تعالى ، والمشهور في الحديث أنه جبرائيل كما تقدم التنبيه عليه ، انتهى . وقال في شرح الحديث : قوله : « ودنا الجبار » قال الخطابي ليس في هذا الكتاب يعني صحيح البخاري حديث أشنع ظاهراً ولا أبشع مذاقا من هذا الفصل ، وبسط الحافظ الكلام على ذلك أشد البسط ، وتقدم شيء من

. . . .

الـكلام على ذلك فى تفسير سورة النجم ، وفى تقرير المكى قوله « ودنا الجبار » هذا كان فى انتهاء المعراج ، وهذا الدنو متشابه لا يعلم كيفيته إلا الله ، وأما دنوه عليه الصلاة والسلام من جبريل فكان فى ابتداء المعراج فى الأرض ، اه .

التاسع : تصريحه بأن امتناعه ﷺ من الرجوع إلى سؤال ربه التخفيف كان عند الخامسة ، ومقتضى رواية ثابت عن أنس أنه كان بعد التاسعة ، وقال فى شرح الحديث : قوله : « عند الخامسة » هذا التنصيص على الخامسة على أنها الأخيرة يخالف رواية ثابت عن أنس أنه وضع عند كل مرة خمساً ، وأن المراجعة كانت تسع مرات ، اه . وقال فى مبدأ الصلاة تحت قوله « فوضع شطرها فى رواية مالك بن صعصعة فوضع عنى عشراً ومثله لشريك ، وفى رواية ثابت : فحط عنى خمساً ، قال ابن المنير : ذكر الشطر أعم من كونه وقع فى دفعة واحدة ، قلت : وكذا العشر ، فكأنه وضع العشر فى دفعتين ، والشطر فى خمس دفعات ، أو المراد بالشطر فى حديث الباب البعض ، وقد حققت رواية ثابت أن التخفيف كان خمساً خمساً ، وهى زيادة معتمدة يتعين حمل باقى الروايات عليها ، اه .

العاشر : قوله « فعلا به إلى الجبار » فقال وهو مكانه وقد تقدم ما فيه ، اه . وأشار بذلك إلى ما قال فى شرح الحديث ، قال الخطابى : وفى هذا الحديث لفظة أخرى تفرد بها شريك أيضاً لم يذكرها غيره ، وهى قوله « فعلا به » يعنى جبريل إلى الجبار تعالى ، فقال وهو مكانه ، قال : والمكان لا يضاف إلى الله تعالى ، إنما هو مكان النبى ﷺ فى مقامه الأول الذى قام فيه قبل هبوطه ، انتهى . قال الحافظ : وهذا الأخير متعين ، وليس فى السياق تصريح بإضافة المكان إلى الله تعالى ، اه . قال الكرمانى : قال الخطابى : ليس فى هذا الكتاب حديث أبشع مذاقاً ولا أشنع ظاهراً من هذا الحديث : لقوله : فدنا الجبار فتدلى ، فإن الدنو

. . . .

يوجب تحديد المسافة ، والتدلى يوجب التشبيه والتمثيل بالمخلوق الذى تعلق من فوق إلى أسفل ، ولقوله : وهو مكانه ، لكن إذا اعتبر الناظر أول الحديث بآخره لا يشكل عليه معناه ، فإنه إن كان فى الرؤيا فبعضها مثل ضرب ليتأول على الوجه الذى يجب أن يصرف إليه معنى التعبير فى مثله ، ثم إن القصة إنما هى حكاية يحكيها أنس بن مالك بعبارته من تلقاء نفسه ، لم يعزها إلى رسول الله ﷺ ولا رواها ولا أضافها إلى قوله ، ثم إن شريكا كثير التفرد بمناكير لا يتابعه عليها سائر الرواة ثم إنهم أولوا التدلى : فقيل تدلى جبريل بعد الارتفاع حتى رآه النبى ﷺ متدلياً كما رآه مرتفعاً ، وقيل : تدلى محمداً شاكراً لربه على كرامته ، ولم يثبت فى شىء صريحاً أن التدلى مضاف إلى الله تعالى ، ثم أولوا مكانه بمكان النبى ﷺ ، اهـ . وقال الحافظ : وما نفاه من أن أنساً لم يسند هذه القصة إلى النبى ﷺ لا تأثير له فأدنى أمره فيها أن يكون مرسل صحابى ، فإما أن يكون تلقاها عن النبى ﷺ أو عن صحابى تلقاها عنه ، ومثل ما اشتملت عليه لا يقال بالرأى فيكون لها حكم الرفع ، ولو كان لما ذكره تأثير لم يحمل حديث أحد ، روى مثل ذلك على الرفع أصلا وهو خلاف عمل المحدثين قاطبة ، فالتعليل بذلك مردود ، اهـ .

الحادى عشر : رجوعه بعد الخمس ، والمشهور فى الأحاديث أن موسى على نبينا وعليه الصلاة والسلام أمره بالرجوع بعد أن انتهى التخفيف إلى الخمس فامتنع كما سأبينه ، اهـ . وقال فى شرح الحديث : ورجوع النبى ﷺ بعد تقرير الخمس لطلب التخفيف مما وقع من تفردات شريك فى هذه القصة ، والمحفوظ أنه ﷺ قال لموسى فى الأخيرة « استحييت ربى » وهذا أصرح بأنه راجع فى الأخيرة وأن الجبار سبحانه وتعالى قال له : يا محمد . قال لبيك وسعديك ، قال إنه لا يبدل القول لدى ، وقد أنكره الداودى فيما نقله ابن التين فقال : الرجوع الأخير

. . . .

ليس بثابت ، والذى فى الروايات أنه قال : « استحييت من ربى فنودى أمضيت فريضتى وخففت عن عبادى » ، اه .

الثانى عشر : زيادة ذكر النور فى الطست ، وقد تقدم ما فيه ، اه . وقال فى شرح الحديث قوله « بطست من ذهب فيه تور من ذهب » وهذا يقتضى أنه غير الطست وأنه كان داخل الطست ، فقد تقدم فى أوائل الصلاة فى شرح حديث أبى ذر فى الإسراء أنهم غسلوه بماء زمزم ، فإن كانت هذه الزيادة محفوظة احتمل أن يكون أحدهما فيه ماء زمزم والآخر هو المحشو بالإيمان ، واحتمل أن يكون الطور ظرف الماء وغيره ، والطست لما يصب فيه عند الغسل صيانة له عن التبدد فى الارض ، وجرياً له على العادة فى الطست وما يوضع فيه الماء ، اه . ثم قال الحافظ : فهذه أكثر من عشرة مواضع فى هذا الحديث لم أرها مجموعة فى كلام أحد ممن تقدم ، وقد بينت فى كل واحد إشكال من استشكله ، والجواب عنه إن أمكن وبالله التوفيق ، وقد جزم ابن القيم فى الهدى بأن فى رواية شريك عشرة أوهام ، لكن عد مخالفته لمحال الانبياء أربعة منها ، وأنا جعلتها واحدة فعلى طريقته تزيد العدة ثلاثة وبالله التوفيق ، اه .

قلت : وتزيد على ذلك أوهام أخر :

فالثالث عشر : مخالفته فى منازل الانبياء ، وتقدم ما يتعلق بسيدنا إبراهيم فى الاول ، وسيأتى ما يتعلق بسيدنا موسى فى الرابع عشر لشدة الاختلاف فيهما ، وقد خالفهم فى هارون وإدريس أيضاً ، قال الحافظ فى حديث المعراج فى حديث قتادة عن أنس عن مالك بن صعصعة : وقد توافقت هذه الرواية مع رواية ثابت عن أنس عند مسلم أن فى الاولى آدم ، وفى الثانية يحيى وعيسى ، وفى الثالثة يوسف ، وفى الرابعة إدريس ، وفى الخامسة هارون ، وفى السادسة موسى ، وفى السابعة ابراهيم عليهم

. . . .

الصلاة والسلام ، وخالف فى ذلك الزهرى فى روايته عن أنس عن أبى ذر أنه لم يثبت أسماءهم ، وقال فيه : وإبراهيم فى السماء السادسة ، ووقع فى رواية شريك عن أنس أن إدريس فى الثالثة ، وهارون فى الرابعة ، وآخر فى الخامسة ، وسياقه يدل على أنه لم يضبط منازلهم أيضاً كما صرح به الزهرى ، ورواية من ضبط أولى ولا سيما مع اتفاق قتادة وثابت ، وقد وافقهما يزيد بن أبى مالك عن أنس إلا أنه خالف فى إدريس وهارون ، فقال : هارون فى الرابعة ، وإدريس فى الخامسة ، ووافقهم أبو سعيد إلا أن فى روايته يوسف فى الثانية ، وعيسى ويحيى فى الثالثة ، والأول أثبت ، اهـ .

الرابع عشر : قوله موسى فى السابعة ، قال الحافظ : وهذا التعليق يدل على أن شريكا ضبط كون موسى فى السماء السابعة ، وقد قدمنا أن حديث أبى ذر يوافقه لكن المشهور فى الروايات أن الذى فى السابعة هو إبراهيم ، فمع التعدد لا إشكال ، ومع الاتحاد فقد جمع بأن موسى كان فى حالة العروج فى السادسة، وإبراهيم فى السابعة على ظاهر حديث مالك ، وعند الهبوط كان موسى فى السابعة لأنه لم يذكر فى القصة أن إبراهيم كلمه فى شىء مما يتعلق بما فرض الله على أمته من الصلاة ، كما كلمه موسى ، والسماء السابعة هى أول شىء انتهى إليه حالة الهبوط فناسب أن يكون موسى بها لأنه هو الذى خاطبه فى ذلك كما ثبت فى جميع الروايات ، ويحتمل أن يكون لقى موسى فى السادسة فأصعد معه إلى السابعة تفضيلا له على غيره من أجل كلام الله تعالى ، وظهرت فائدة ذلك فى كلامه مع المصطفى فيما يتعلق بأمر أمته فى الصلاة ، وقد أشار النووى إلى شىء من ذلك ، والعلم عند الله اهـ .

الخامس عشر : قوله إنه جاءه ثلاثة نفر ، المعروف فى الروايات بلفظ « أتاه آت » وهو جبريل عليه السلام كما فى الروايات الأخر ، قال الزرقانى

. . . .

فى شرح المواهب : قوله « إذ أتانى آت » هو جبريل عليه الصلاة والسلام كما فى الروايات الأخر ، وفى رواية شريك « أنه جاءه ثلاثة نفر » قال الحافظ : لم أقف على أسمائهم صريحاً لكن فى رواية الطبرى : فأتاه جبريل وميكائيل ، اه . وكذا رواه ابن جرير وأبو يعلى ، ويقال إن الثالث إسرافيل ، اه .

السادس عشر : قوله « أيهم هو » عده فى تقرير مولانا محمد حسن المكى فى الأوهام كما تقدم فى كلامه قبيل علامات النبوة إذ قال فيه « إنه كان نائماً وحده ما كان معه غيره ليلة المعراج » ، اه . وفيه إن شريكا لم يتفرد بذلك ، ففى باب ذكر الملائكة فى بدء الخلق عن قتادة عن أنس عن مالك بن صعصعة بلفظ « وذكر رجلا بين رجلين » الحديث ، وقال الحافظ : فى حديث المعراج : قوله « إذا أتانى آت » هو جبريل ، ووقع فى بدء الخلق بلفظ « وذكر بين الرجلين » وهو مختصر ، وقد أوضحته رواية مسلم من طريق سعيد عن قتادة بلفظ « إذ سمعت قائلا يقول أحد الثلاثة بين الرجلين » وتقدم فى أول الصلاة أن المراد بالرجلين حمزة وجعفر وأن النبى ﷺ كان نائماً بينهما ، ويستفاد منه ما كان فيه ﷺ من التواضع وحسن الخلق ، اه .

السابع عشر : قوله حتى جاءوا ليلة أخرى ، عده مولانا محمد حسن المكى فى الأوهام كما تقدم إذ قال فيه إن معراجه كان تلك الليلة لا فى الليلة الثانية ، اه . وقال الحافظ : قوله «حتى أتوه ليلة أخرى» ولم يعين المدة التى بين المجيئين فيحمل على أن المجىء الثانى كان بعد أن أوحى إليه ، وحينئذ وقع الإسراء والمعراج ، وإذا كان بين المجيئين مدة فلا فرق فى ذلك بين أن تكون تلك المدة ليلة واحدة أو ليال كثيرة أو عدة سنين ، وبهذا يرتفع الإشكال عن رواية شريك ويحصل به الوفاق أن الإسراء كان فى اليقظة بعد البعثة وقبل الهجرة ، ويسقط تشنيع الخطابى

. . . .

وابن حزم وغيرهما بأن شريكا خالف الإجماع فى دعواه أن المعراج كان قبل البعثة ، اهـ .

الثامن عشر : قوله «ثم عرج به إلى السماء الدنيا» قال الحافظ إن كانت القصة متعددة فلا إشكال وإن كانت متحدة ففى هذا السياق حذف تقديره : ثم أركبه البراق إلى بيت المقدس ثم عرج بالمعراج ، كما فى حديث مالك «فغسل به قلبى ثم حشى ثم أعيد ثم أتيت بدابة فحملت عليه فانطلق بى جبريل حتى أتى السماء الدنيا» وفى سياقه أيضاً حذف تقديره : حتى أتى بى بيت المقدس ثم أتى بالمعراج ، كما فى رواية ثابت عن أنس رفعه «أتيت بالبراق فركبته حتى أتى بى بيت المقدس فربطته ثم دخلت المسجد فصليت ركعتين ثم عرج بى إلى السماء» ، اهـ .

التاسع عشر: قوله «فرفعه عند الخامسة» قال الكرمانى فإن قلت إذا خفف فى كل مرة عشراً وفى المرة الأخيرة خمس تكون هذه الدفعة سادسة ، قلت : ليس فيه هذا الحصر فربما خفف بمرة واحدة خمس عشرة أو أراد به عند تمام الخامسة ، اهـ . وقال العينى بعد نقل كلام الكرمانى هذا : قيل هذا التنصيص على الخامسة على أنها الأخيرة تخالف رواية ثابت عن أنس أنه وضع عنه فى كل مرة خمساً ، وأن المراجعة كانت تسع مرات ، قلت : كأن الكرمانى لم يقف على رواية ثابت فلذلك أغفلها ، اهـ .

العشرون : قول موسى «ارجع» بعد قوله تعالى «لا يبدل القول لدى» قال الحافظ : قال الداودى كذا وقع فى هذه الرواية أن موسى قال له ارجع إلى ربك بعد أن قال «لا يبدل القول لدى» ولا يثبت لتواطؤ الروايات على خلافه ، وما كان موسى ليأمره بالرجوع بعد أن يقول الله تعالى له ذلك انتهى . قلت : ولا يلتبس عليك هذا بالحادى عشر فبينهما فرق ظاهر .

. . . .

الحادى والعشرون: قوله فى آخر الحديث «فاستيقظ» قال الحافظ: قال القرطبى: يحتمل أن يكون استيقاظاً من نومة نامها بعد الإسراء لأن إسراءه لم يكن طول ليلته وإنما كان فى بعضها ، ويحتمل أن يكون المعنى : أفقت مما كنت فيه مما خامر باطنه من مشاهد الملأ الأعلى ، اهـ . وقال القاضى عياض فى الشفاء : لعل قوله «استيقظت» بمعنى أصبحت أو استيقظت من نوم آخر بعد وصوله بيته ، ويدل عليه أن مسراه لم يكن طول ليله وإنما كان فى بعضه ، وقد يكون قوله استيقظت وأنا فى المسجد الحرام لما كان غمره من عجائب ماطالع من ملكوت السماوات والأرض وخامر باطنه من مشاهدة الملأ الأعلى بما رأى من آيات ربه الكبرى ، فلم يستفق ويرجع إلى حال البشرية إلا وهو بالمسجد الحرام ، اهـ . وقال ابن كثير فى تاريخه قوله : ثم استيقظت معدود فى غلطات شريك أو محمول على أن الانتقال من حال إلى حال يسمى يقظة ، قال : وهذا الحمل أحسن من التغليط والله أعلم . وقال ابن القيم : وكان الإسراء مرة واحدة ، وقيل مرتين مرة يقظة ومرة مناماً ، وأرباب هذا القول كأنهم أرادوا أن يجمعوا بين حديث شريك وقوله ثم استيقظت وبين سائر الروايات ، ومنهم من قال بل كان هذا مرتين مرة قبل الوحى لقوله فى حديث شريك وذلك قبل أن يوحى إليه ومرة بعد الوحى كما دلت عليه سائر الأحاديث ، ومنهم من قال بل ثلاث مرات : مرة قبل الوحى ، ومرتين بعده ، وكل هذا خبط وهذه طريقة ضعفاء الظاهرية من أرباب النقل الذين إذا رأوا فى القصة لفظة تخالف سياق بعض الروايات جعلوه مرة أخرى فكلما اختلفت عليهم الروايات عددوا الوقائع ، والصواب الذى عليه أئمة النقل أن الإسراء كان مرة واحدة بمكة بعد البعثة ، ويا عجباً لهؤلاء الذين زعموا أنه مراراً كيف ساغ لهم أن يظنوا أنه فى كل مرة تفرض عليه الصلاة خمسين ثم يتردد بين ربه وبين موسى حتى خمساً ثم يقول «أمضيت فريضتى وخففت عن عبادى» ثم يعيدها فى المرة الثانية

ولـكل منها تأويل(١) صحيح فلا حاجة إلى تغليطه [بياض(٢) فى الأصل بقدر صفحة] .

(باب قوله « لا تحرك به » إلخ)

يعنى(٣) بذلك إثبات أن للمرء أفعالا وليس هو بمجبور محض ، وأن لله تعالى أفعالا والروايات مصرحة بهذين المعنيين بحيث لا يفتقر إلى بيان .

إلى خمسين ثم يحطها عشراً عشراً ، وقد غلط الحفاظ شريكاً فى ألفاظ من حديث الإسراء ومسلم أورد المسند منه ثم قال فقدم وأخر وزاد ونقص ولم يسرد الحديث ، فأجاد رحمه الله تعالى ، اهـ . فهذه أحد وعشرون موضعاً أوردوها على حديث شريك ودقة النظر تزيد على ذلك ولكن اقتصرت على ما صرح به أحد من السلف بوهم شريك فيه ، وقد عرفت أن شريكاً لم ينفرد فى بعض المواضع منها .

(١) وقد عرفت ذلك مفصلا فيما تقدم من كلام الحافظ وغيره ، وقد تقدم قبيل علامات النبوة ما فى تقرير مولانا محمد حسن المكى إذ قال : فهذا الحديث قد أخطأ فيه شريك فى خمسة مواضع ويمكن تصحيحه إلى آخر ما ذكر من التوجيهات للإيرادات الخمسة التى أوردها .

(٢) بياض فى الأصل قريباً من صفحة ، ولعل الشيخ قدس سره أراد ذكر تفصيل الإيرادات والأجوبة عنها وقد عرفت ذلك قريباً ، ولا يبعد أنه نور الله مرقده أراد الكتابة على الأبواب الخمسة الباقية من ههنا إلى قوله باب قوله تعالى « لا تحرك به لسانك » فإنه قدس سره كتب بعد ذلك على هذا الباب كما سترى ، وقد تقدم منى الكلام على هذه الأبواب الخمسة فى إجمال الكلام على أبواب كتاب الرد على الجهمية فى أول الكتاب المذكور .

(٣) وما أفاده الشيخ قدس سره واضح ، وفى تراجم شيخ المشايخ الشاه ولى الله الدهلوى باب قوله « لا تحرك به لسانك » فالقرآن يتحرك به شفتاه وتأويله ذلك

(باب قول النبي ﷺ)

« رجل آتاه الله القرآن » إلخ ، هذا (١)

كتأويله قوله ﷺ . . . فكما أن الله تعالى بتحرك العبد شفتيه لا يدخله الحدوث فكذلك القرآن، اه. وفى تقرير شيخ الهند رحمه الله تعالى قال مولانا يا سلمه الله أشار المؤلف بهذا الباب إلى أن حروف القرآن حادثة لأن هذا التحريك بالقرآن هو فعل العبد وما يلزم من التحريك هو الصوت ، وما يظهر من الصوت هو الحرف فظاهر أن الحرف يكون حادثا أيضاً، ولم يصرح به لئلا يعترض عليه بكونه معتزلياً قائلا بحدوث القرآن ، ومع هذا اتهمه الناس بالاعتزال فى خلق القرآن، اه. وقال الحافظ : قال ابن بطال : غرضه فى هذا الباب أن تحريك اللسان والشفتين بقراءة القرآن عمل له يؤجر عليه ، وقوله « فإذا قرأناه فاتبع قرآنه » فيه إضافة الفعل إلى الله تعالى ، والفاعل له من يأمره بفعله، فإن القارى بكلامه تعالى على النبي ﷺ هو جبريل ففيه بيان لكل ما أشكل من كل فعل ينسب إلى الله تعالى مما لا يليق به فعله من المجىء والنزول ، انتهى . قال الحافظ : والذى يظهر أن مراد البخارى بهذين الحديثين الموصول والمعلق الرد على من زعم أن قراءة القارىء قديمة فأبان أن حركة لسان القارى بالقرآن من فعل القارى بخلاف المقروء فإنه كلام الله القديم كما أن حركة لسان ذاكر الله حادثة من فعله والمذكور وهو الله سبحانه وتعالى قديم وإلى ذلك أشار بالتراجم التى تأتى بعد هذا ، اه . وقال الكرمانى والمقصود من الباب بيان كيفية تلقى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم كلام الله تعالى من جبريل ، اه .

(١) قال العينى تبعا للكرمانى : هذا باب فى ذكر قول النبي صلى الله تعالى عليه وآله وسلم « رجل آتاه الله » إلخ ، غرضه من هذا الباب أن قول العباد وفعلهم منسوبان إليهم وهو كالتعميم بعد التخصيص بالنسبة إلى الباب المتقدم عليه ، قيل : الترجمة مخرومة إذ ذكر من صاحب القرآن حال المحسود ، ومن صاحب المال حال

والباب الذى (١) يليه معقودان لعين ماعقد له الباب المتقدم عليهما من أن لله تعالى أفعالا فى خلقه وللعباد أفعالا فتفكر فيه .

الحاسد ، وهو خرم غريب ملبس، قال الكرمانى : نعم مخروم ولكن ليس غريباً ولا ملبساً إذ المتروك هو نصف الحديث بالكلية حاسداً ومحسوداً وهو حال ذى المال والمذكور هو بيان صاحب القرآن حاسداً ومحسوداً إذ المراد من رجل ثانياً هو الحاسد ، ومن مثل ما أوتى هو القرآن لا المال ، انتهى . وفى تراجم الشاه ولى الله الدهلوى قوله : « رجل آتاه الله القرآن» إلخ ، فالقرآن يؤتى الله العبد إياه وهو متلو يقوم العبد به ، انتهى . وذكر البخارى فى كتاب خلق العباد فى باب قول الله « فأتوا بالتوراة » إلخ ، وذكر فيه قول النبى ﷺ « رجل آتاه الله القرآن فهو يقوم به » الحديث ، ثم قال فبين أن قيامه بالكتاب وهو فعله ، انتهى مختصراً .

(١) والمراد به باب قول الله تعالى « يا أيها الرسول بلغ » إلخ ، قال الحافظ : وقد احتج أحمد بن حنبل بهذه الآية على أن القرآن غير مخلوق لأنه لم يرد فى شىء من القرآن ولا من الأحاديث أنه مخلوق ولا ما يدل على أنه مخلوق ، ثم ذكر عن الحسن البصرى أنه قال : لو كان ما يقول الجعد حقاً لبلغه النبى ﷺ ، قال البخارى فى كتاب خلق أفعال العباد بعد أن ساق قوله تعالى « يا أيها الرسول بلغ » الآية ، قال فذكر تبليغ ما أنزل ثم وصف فعل تبليغ الرسالة فقال : « وإن لم تفعل فما بلغت» ، قال فسمى تبليغه الرسالة وتركه فعلا ، ولم يمكن أحداً أن يقول إن الرسول لم يفعل ما أمر به من تبليغ الرسالة يعنى فإذا بلغ فقد فعل ما أمر به وتلاوته ما أنزل الله هو التبليغ ، وقد فعله ، وقال فى الكتاب المذكور أيضاً : قوله تعالى « بلغ ما أنزل إليك من ربك » هو مما أمر به ، وكذلك أقيموا الصلاة والصلاة بجملتها طاعة الله وقراءة القرآن من جملة الصلاة ، فالصلاة طاعة ، فالأمر بها قرآن ، وهو مكتوب فى المصاحف ، محفوظ فى الصدور مقروء على الألسنة ، فالقراءة والحفظ والكتابة مخلوقة ، والمقروء والمحفوظ والمكتوب ليس بمخلوق ، ومن الدليل عليه : أنك

(باب قوله تعالى «يا أيها الرسول بلغ» إلخ)

قد ذكرنا لما عقد هذا الباب ثم إن قوله .

(وقال كعب بن مالك حين تخلف عن النبي ﷺ) حجة برأسها(١) لا تعلق له بما تقدم ولا بما تأخر ، وحاصل الاحتجاج به أن التخلف إنما كان فعل الكعب

تكتب الله وتحفظه وتدعوه فدعاؤك وحفظك وكتابتك وفعلك مخلوق » والله هو الخالق ، انتهى مختصراً . وتفرد السندی فی غرض الترجمة فقال : قوله « باب قول الله يا أيها الرسول بلغ إلخ » أی باب إثبات النبوة فإن مباحث النبوات من جملة مسائل علم التوحيد ، إلا أنه ترجم لغالب مسائل علم التوحيد بآية من ذكر الكتاب ، ثم ذكر الحديث الموافق لها ليعلم ثبوتها بالكتاب والسنة وموافقة الكتاب والسنة عليها ، إذ هذه المسائل هی مدار الدين والمطلوب فيها اليقين ، فلله دره ما أوفق نظره ، ثم ذكر فی الباب من الآيات والأحاديث بعض ما فيه لفظ الرسالة والرسول أو نحوه وهذا اللفظ هو مدار الترجمة ، والله تعالى أعلم ، اه .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره دقيق جداً ، وحاصله أن قوله « وقال كعب حين تخلف » حجة مستقلة لا تعلق له بما سيأتی من جملة « فسيرى الله عملكم » والجملة الآتية من قوله « فسيرى الله عملكم » حجة برأسها ، ليست بمقولة كعب ، وكأنه أشار بذلك أن قوله « قال كعب » إشارة إلى حديثه الطويل الذی تقدم فی غزوة تبوك عن عبد الله بن كعب قال : « سمعت كعب بن مالك يحدث حين تخلف عن قصة تبوك » الحديث ، فأشار الشيخ قدس سره إلى أن الإمام البخاری أشار إلى ذلك الحديث بذكر أوله ولم يحتج إلى ذكر تمام الحديث لأن الاحتجاج عند الشيخ قدس سره بلفظ « حين تخلف » فقط ، لأن التخلف فعل كعب ، وقريب منه ما قال الكرمانی إذ قال بعد قوله « كعب بن مالك حين تخلف » فإن قلت : ما وجه مناسبته لهذه الترجمة ؟ قلت : التفويض والانقياد والتسليم ، ولا يحسن بأحد أن يزكی أعماله بالعجلة بل تفويض الأمر إلى الله ورسوله ، اه . فإن كعباً لم يذكر

لاغير وكذلك قوله(١) فسيرى الله عملكم والمؤمنون حجة ، فإن الرؤية عمل الله وعمل المؤمنين ، وأيضاً فإن العمل مضاف إلى المؤمنين وليس إضافته إليهم إلا لصدوره منهم ، وكذلك قوله(٢) وقالت عائشة رضي الله عنها إلى قوله أحد حجة

لفعله أعذاراً كالمنافقين ، ولم يزك نفسه بالأعذار الباردة الكاذبة ، بل فوض نفسه إلى الله ورسوله ، فكأن الكرماني أيضاً احتج في هذه القصة بفعل كعب لا بقوله « فسيرى الله عملكم » وعامة الشراح جعلوا قوله « فسيرى الله عملكم » مقولة كعب وأشاروا بذلك إلى ما تقدم من حديثه في تفسير سورة براءة ففي آخره : قال الله تعالى : « يعتذرون إليكم إذا رجعتم » ففيه قوله « فسيرى الله عملكم » وليست هذه اللفظة في حديث كعب الماضي في قصة تبوك ، ولذا قال الحافظ ههنا بعد قوله : قال كعب حين تخلف إلخ ، تقدم هذا مسنداً في تفسير براءة في حديثه الطويل ، وفي آخره : قال الله تعالى « يعتذرون إليكم » الآية ، والاحتجاج عندهم بقوله « فسيرى الله عملكم » ولذا قال الحافظ بعد نقل كلام الكرماني : ومراد البخاري تسمية ذلك عملا ، اهـ . وتبع العيني الكرماني لكنه ذكر في المتن قال كعب إلى قوله : « وسيرى الله عملكم » وتبع القسطلاني الحافظ إذ قال : قال كعب حين تخلف عن النبي ﷺ « وسيرى الله عملكم ورسوله » يشير إلى قوله في القصة قال الله تعالى « يعتذرون إليكم » إلى قوله « فسيرى الله عملكم ورسوله » ومراد البخاري تسمية ذلك كله عملا ، اهـ . والنظر الدقيق يرجح الشيخ قدس سره لأن قوله « فسيرى الله عملكم » ليس بقول كعب بل هو قوله عز اسمه حكاه كعب في آخر الحديث ، فنسبة هذا القول إلى كعب مجاز ، والاستدلال بنفس الآية أجلى وأظهر لافاقة له إلى النسبة إلى قول كعب .

(١) قد عرفت آنفاً أن هذه حجة مستقلة عند الشيخ قدس سره .

(٢) بسط فيه الحافظ ولخصه القسطلاني فقال : قوله « وقالت عائشة إلخ » وصله البخاري في خلق أفعال العباد مطولا ، وفيه ما كان من شأن عثمان حين نجم

أخرى، وكذلك قوله ذلك الكتاب هدى للمتقين، حجة(١) فإن الاتقاء فعلهم، ثم أخذ(٢) في تفسير الآية استطراداً فقال ذلك ههنا بمعنى هذا كما في الآية الأخرى، وليس

القرآء الذين طعنوا فيه وقالوا قولا لا يحسن مثله، وقرءوا قراءة لا يحسن مثلها، وصلوا صلاة لا يصلى مثلها، الحديث بطوله، والمراد أنها سميت ذلك كله عملا، اهـ. وقال الحافظ: قوله «لا يستخفنك أحد» قال ابن التين عن الداودي: معناه لا تغتر بمدح أحد وحاسب نفسك، والصواب ما قاله غيره أن المعنى لا يغرنك أحد بعمله فتظن به الخير إلا إن رأيته واقفاً عند حدود الشريعة، اهـ.

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح، وهو مبني على ما هو بصدده أن الغرض من هذا كله أن للعباد أفعالا، وقال الحافظ: قوله «هدى للمتقين» أي بيان للمتقين، ومناسبة هذه الآية لما تقدم من جهة أن الهداية نوع من التبليغ، اهـ. وسبق إلى ذلك الكرماني فقال: فإن قلت ما تعلقه بالترجمة؟ قلت: الهداية نوع من التبيين سواء كان بمعنى البيان أو الدلالة، اهـ. وقال السندي: بناء على ما اختاره أولا في غرض الترجمة، وأما ذكره قوله «ذلك الكتاب» فلتحقيق الكتاب الذي يتوسل به إلى تحقيق النبوة، اهـ.

(٢) أجاد الشيخ قدس سره فيما نبه عليه من أن المقصود من هذا كله قوله «هدى للمتقين» وما عدا ذلك تفسير للآية استطراداً ولم ينبه عليه أحد من الشراح، قال الحافظ: قوله قال معمر: هذا هو ابن المثنى اللغوي، أبو عبيدة ووهم من قال: هو معمر بن راشد شيخ عبد الرزاق، وقد اغتر مغلطاي بذلك فزعم أن عبد الرزاق أخرج ذلك في تفسيره عن معمر، وليس ذلك في شيء من نسخ تفسير عبد الرزاق، ولفظ أبي عبيدة «ذلك الكتاب» معناه هذا القرآن، قال: وقد تخاطب العرب الشاهد بمخاطبة الغائب، وقد أنكر ثعلب هذه المقالة وقال: استعمال أحد اللفظين موضع الآخر يقلب المعنى، وإنما المراد هذا القرآن هو ذلك الذي كانوا يستفتحون به عليكم، وقال الكسائي: لما كان القول والرسالة من السماء،

ذلك إشارة إلى البعد(١) المكانى كما هو أصل معناها ثم أورد(٢) سنداً على هذا المعنى أن العرب تستعمل اللفظ موضع لفظ آخر كما فى قوله تعالى « وجرين بهم » وكذلك باقى(٣) ما ذكره ههنا حجج على ما ادعاه والله أعلم .

والكتاب والرسول فى الأرض ، قيل ذلك يا محمد ، وقال الفراء : هو كقولك للرجل وهو يحدثك: وذلك والله الحق، فهو فى اللفظ بمنزلة الغائب وليس بغائب ، واستشهد أبو عبيدة بقوله « حتى إذا كنتم فى الفلك وجرين بهم » الآية ، فلما جاز أن يخبر بضميرين مختلفين ضمير المخاطب للحاضر(*) وضمير الغيبة للغائب فى قصة واحدة ، فكذلك يجوز أن يخبر عن ضمير القريب بضمير البعيد ، وهو صنيع مشهور فى كلام العرب يسميه أصحاب المعانى الالتفات ، وقال أيضاً : «لاريب فيه» لا شك فيه ، وقال فى تفسير سورة أخرى : « تلك آيات » هذه آيات ، وقال فى تفسير سورة أخرى « الآيات » الاعلام ، وهذا قد تقدم فى تفسير سورة يونس التنبيه عليه ، وأما قوله « ومثله حتى إذا كنتم » فمراده أنه نظير استعمال ذلك موضع هذا ، فلما ساغ استعمال ما هو للبعيد للقريب جاز استعمال ما هو للغائب للحاضر ، انتهى مختصراً .

(١) قال القسطلانى : قال فى المصابيح قوله « ذلك الكتاب » هذا القرآن يعنى أن الإشارة إلى الكتاب المراد به القرآن وليس ببعيد فكان مقتضى الظاهر أن يشار إليه بهذا لكن أتى بذلك الذى يشار إلى البعيد لأن القصد فيه إلى تعظيم المشار إليه وبعد درجته ، اه . وفى تفسير الجلالين قوله « ذلك » أى هذا الكتاب ، والإشارة به للتعظيم ، اه .

(٢) وتقدم نحو ذلك فى كلام الشيخ قدس سره فى كتاب التفسير فى تفسير سورة يونس .

(٣) يعنى ما ذكره فى الترجمة من الآيات ، وما سيأتى من قول أنس ، والأحاديث الآتية فى الباب حجة على ما ادعاه البخارى أولا وأشار بذلك إلى

(*) هكذا فى الأصل ١٢ ز .

(وليس أحد) يعنى أن(١) تصرفهم إنما كان فى بيان المعنى، وأما كلام الله تعالى فأكرم أن يغيره أحد ، والله تعالى أعلم بالصواب ، وإليه المرجع والمآب ،

ما أفاده الشيخ قدس سره فى ترجمة الباب أولا من غرض الترجمة من أن لله أفعالا فى خلقه وللعباد أفعالا ، وقال الحافظ : قوله قال أنس هذا طرف من حديث وصله المؤلف فى الجهاد ، وقال العينى فى قصة بئر معونة : يعنى فى المغازى ، وقال الحافظ بعد حديث عائشة « من حدثك ؟ » الحديث ، كل ما أنزل على الرسول ﷺ فله بالنسبة إليه طرفان : طرف الأخذ من جبريل عليه السلام وقد مضى فى الباب السابق ، وطرف الأداء للأمة وهو المسمى بالتبليغ ، وهو المقصود ههنا ، وقال وهو بعد حديث عبد الله بن مسعود رضى الله عنه أى الذنب أكبر، ومناسبته للترجمة أن التبليغ على نوعين : أحدهما وهو الأصل أن يبلغه بعينه وهو خاص بما يتعبد بتلاوته وهو القرآن، وثانيهما أن يبلغ مايستنبط من أصول ما تقدم إنزاله فينزل عليه موافقته فيما استنبطه إما بنصه وإما بما يدل على موافقته بطريق الأولى إلى آخر ما بسطه .

(١) أعلم أولا أن الإمام البخارى رضى الله تعالى عنه ترجم على هذا القول « باب قوله تعالى : بل هو قرآن مجيد فى لوح محفوظ » وذكر فى الحاشية عن الخير الجارى : غرضه أن القرآن كان قبل النزول مسطوراً فى اللوح ، اه . قلت : ولذا ذكر تفاسير الكتابة وغيرها ، وقال الحافظ : قال البخارى فى خلق أفعال العباد بعد أن ذكر هذه الآية والذى بعدها : قد ذكر الله أن القرآن يحفظ ويسطر ، والقرآن الموعى فى القلوب المسطور فى المصاحف المتلو بالألسنة كلام الله ليس بمخلوق ، وأما المداد والورق والجلد فإنه مخلوق ، اه . وقال الحافظ فى « باب قول الله تعالى : فلا تجعلوا لله أنداداً » وحصل ما نقل عن أهل الكلام فى هذه المسألة خمسة أقوال ، الأول : قول المعتزلة إنه مخلوق . والثانى : قول الكلابية إنه قديم قائم بذات الرب ليس بحروف والأصوات . والموجود بين الناس عبارة عنه لا عينه . والثالث : قول السالمية إنه حروف وأصوات قديمة الأعين ، وهو عين

. . . .

هذه الحروف المكتوبة والأصوات المسموعة . والرابع : قول الكرامية إنه محدث لا مخلوق . والخامس : إنه كلام الله غير مخلوق ، إنه لم يزل يتكلم إذا شاء . نص على ذلك أحمد فى كتاب الرد على الجهمية ، وافترق أصحابه فرقتين ذكرهما الحافظ ، ثم قال : والذى استقر عليه قول الأشعرية أن القرآن كلام الله غير مخلوق مكتوب فى المصاحف محفوظ فى الصدور مقروء بالألسنة، إلى آخر ما بسط . وتقدم شىء من ذلك فى تقرير شيخ الهند فى باب « يريدون أن يبدلوا كلام الله » وثانياً أن ما أفاده الشيخ قدس سره فى شرح قول البخارى ليس أحد يزيل لفظ كتاب من كتب الله مبنى على أحد القولين المشهورين فى مصداق التحريف من أهل الكتاب قال الحافظ قوله وليس أحد يزيل إلخ ، قال شيخنا ابن الملقن فى شرحه : هذا الذى قاله أحد القولين فى تفسير هذه الآية وهو مختاره أى البخارى ، وقد صرح كثير من أصحابنا بأن اليهود والنصارى بدلوا التوراة والإنجيل ، وفرعوا على ذلك جواز امتهان أوراقهما ، وهو يخالف ما قاله البخارى ههنا ، انتهى . وهو كالصريح فى أن قوله « وليس أحد » إلى آخره من كلام البخارى ذيل به تفسير ابن عباس ، وهو يحتمل أن يكون بقية كلام ابن عباس فى تفسير الآية ، وقال بعض شراح المتأخرين . اختلف فى هذه المسألة على أقوال ، أحدها : أنها بدلت كلها وهو مقتضى القول المحكى بجواز الامتهان وهو إفراط ، وينبغى حمل إطلاق من أطلقه على الأكثر، وإلا فهى مكابرة ، والآيات والأخبار كثيرة فى أنه بقى منها أشياء كثيرة لم تبدل كقصة الرجم وغيرها ، ثانيها : أن التبديل وقع ولكن فى معظمها وأدلته كثيرة وينبغى حمل الأول عليه ، ثالثها : وقع فى اليسير منها ومعظمها باق على حاله ، ونصره الشيخ تقى الدين ابن تيمية فى كتابه [الرد الصحيح على من بدل دين المسيح] ، رابعها : إنما وقع التبديل والتغيير فى المعانى لا فى الألفاظ ، وهو المذكور ههنا إلى آخر ما بسطه ، وقال الحافظ أيضاً بعد ذكر الاختلاف فى جواز النظر فى كتبهم وكراهيته : والذى يظهر أن كراهية ذلك للتنزيه لا للتحريم،

وقد الحمد على ما أولى فنعم ما أولى ونعم المولى ، وفق الله للإتمام سابع(١) عشر جمادى الثانية من شهور سنة ١٣١٣ هـ .

والأولى فى هذه المسألة التفرقة بين من لم يتمكن ويصر من الراسخين فى الإيمان فلا يجوز له النظر فى شيء من ذلك بخلاف الراسخ فيجوز له ، ولا سيما عند الاحتياج إلى الرد على المخالف يدل على ذلك نقل الأئمة قديماً وحديثاً من التوراة، وإلزامهم اليهود بالتصديق بمحمد ﷺ بما يستخرجونه من كتابهم ، ولولا اعتقادهم جواز النظر فيه لما فعلوه وتواردوا عليه ، وأما الاستدلال للتحريم بما ورد من الغضب أى من غضبه ﷺ على عمر رضى الله تعالى عنه حين أتى بصحيفة من التوراة وقرأها على النبى ﷺ ، فهو معترض بأنه قد يغضب من فعل المكروه ومن فعل ما هو خلاف الأولى إذا صدر ممن لا يليق منه ذلك كغضبه من تطويل معاذ صلاة الصبح بالقراءة ، اهـ . قلت : ونسبة صلاة الصبح إلى معاذ ليس بصحيح ، لأن قصة معاذ فى صلاة العشاء وقصة الصبح لأبى رضى الله تعالى عنه ، وقد غضب النبى ﷺ عليهما معاً .

(١) وقد وصلت هذه الحواشى إلى هذا الموضع بفضل الله تعالى وكرمه ولطفه وإحسانه يوم الأربعاء فى الثالث والعشرين من شهر صفر المظفر سنة ثمان وثمانين بعد الألف وثلاثمائة ، وقد بقيت فى البخارى ثلاثة أبواب لم يتعرض لها الشيخ قدس سره ، لظهور مقاصدها بما أفاده من كتاب الرد إلى ههنا مراراً من غرض الإمام البخارى بهذه التراجم وزدتها تكميلا للفائدة وتتميماً للكتاب ، وفقنى الله لإتمامها وهو الموفق لما يحب ويرضى والميسر لكل عسير .

(باب قول الله « والله خلقكم وما تعملون » إلخ)

قال الحافظ : قال الطبرى فى إعراب « ما » وجهان ، فمن قال مصدرية قال : المعنى والله خلقكم وخلق عملكم ، ومن قال موصولة قال خلقكم وخلق الذى تعملون أى تعملون منه الأصنام وهو الخشب والنحاس ، إلى آخر ما بسطه ، وفى الجمل عن

السمين : قوله « وما تعملون » فى « ما » هذه أربعة أوجه : أحدها أنها بمعنى الذى أى خلق الذى تصنعونه ، فالعمل ههنا التصوير والنحت ، والثانى أنها مصدرية ، أى خلقكم أعمالكم ، وجعلها الأشعرية دليلا على خلق أفعال العباد لله تعالى وهو الحق ، والثالث أنها استفهامية ، وهو استفهام توبيخ ، أى وأى شىء تعملون ، والرابع أنها نافية أى إن العمل فى الحقيقة ليس لكم فأنتم لا تعملون شيئاً ، اهـ . وزاد الحافظ وجهاً خامساً أن تكون نكرة موصوفة وحكمها حكم الموصولة ، اهـ . قال الحافظ : ذكر ابن بطال عن المهلب أن غرض البخارى بهذه الترجمة إثبات أن أفعال العباد وأقوالهم مخلوقة لله تعالى ، اهـ . وقال القسطلانى تبعاً للحافظ : قال الشمس الأصفهانى فى تفسير قوله : « وما تعملون » أى عملكم ، وفيه دليل على أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى وأنها مكتسبة للعباد حيث أثبت لهم عملا فأبطلت هذه الآية مذهب القدرية والجبرية معاً ، اهـ . وقد عرفت فيما سبق أن هذا المعنى تقدم فى كلام الشيخ قدس سره مراراً ، منها فى باب قوله تعالى « لا تنفع الشفاعة » ومنها فى باب قول النبى ﷺ « رجل آتاه الله القرآن » وأوضح منهما ما تقدم فى أول كتاب الرد على الجهمية ، ولذا لم يعد الكلام على هذا الباب ، وقال شيخ مشايخنا الدهلوى فى التراجم باب قول الله « والله خلقكم » إلخ أى الله خالق أعمال العباد ، والقراءة عمل من أعماله ، ويرد عليه « أحيوا ما خلقتم » فإنه يدل على أن الخلق ينسب إلى العباد ، والجواب أنه منسوب إليهم بمعنى غير منسوب إليهم بمعنى آخر ، ومثله قوله صلى الله تعالى عليه وسلم « ما أنا حملتكم » وقوله فى الكهان : « ليسوا بشىء » اهـ .

قوله (ويقال للمصورين أحيوا ما خلقتم) قال الكرمانى : فإن قلت : أسند الخلق إليهم فبعض الأشياء ليس مخلوقا لله ، قلت : هذا القول على سبيل الاستهزاء والتعجيز ، اهـ . قال الحافظ : قال الكرمانى : ـ (أى بعد الحديث) ـ أسند الخلق إليهم صريحاً ، وهو خلاف الترجمة ، لكن المراد كسبهم ، فأطلق لفظ الخلق عليهم استهزاءً أو ضمن خلقتم معنى صورتم تشبيهاً بالخلق أو أطلق بناء على زعمهم فيه ، قال الحافظ : والذى يظهر أن مناسبة ذكر حديث المصورين لترجمة هذا الباب من

جهة أن من زعم أنه يخلق فعل نفسه لو صحت دعواه لما وقع الإنكار على هؤلاء المصورين ، فلما كان أمرهم بنفخ الروح فيما صوروه أمر تعجيز ، ونسبة الخلق إليهم إنما هو على سبيل التهكم والاستهزاء على فساد قول من نسب خلق فعله إليه استقلالا والعلم عند الله ، قال : ثم قال الكرمانى : هذه الأحاديث تدل على أن العمل منسوب إلى العبد لأن معنى الكسب اعتبار الجهتين ، فيستفاد المطلوب منها ، ولعل غرض البخارى فى تكثير هذا النوع فى الباب وغيره بيان جواز ما نقل عنه أنه قال لفظى بالقرآن مخلوق إن صح عنه ، قال الحافظ : قد صح عنه أنه تبرأ من هذا الإطلاق فقال كل من نقل عنى أنى قلت لفظى بالقرآن مخلوق فقد كذب علىّ ، وإنما قلت أفعال العباد مخلوقة ، أخرج ذلك غنجار فى ترجمة البخارى من تاريخ بخارى بسند صحيح إلى محمد بن نصر المروزى الإمام المشهور أنه سمع البخارى يقول ذلك ، ومن طريق أبى عمرو أحمد بن نصر النيسابورى الخفاف أنه سمع البخارى يقول ذلك ، اهـ . قلت : وقد أطال الحافظ الكلام فى ذلك فى باب « ولا تجعلوا لله أنداداً » .

قوله (بين الله الخلق من الأمر) فى تقرير المكى : قوله « والأمر » فعلم أن الأمر أى الكلام غير الخلق رد على المعتزلة ، اهـ . قال الحافظ : وفرق بين الأمر بقوله « كن » وبين الخلق بقوله « والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره » ، فجعل الأمر غير الخلق وتسخيرها الذى يدل على خلقها إنما هو عن أمره ، ثم بين أن نطق الإنسان بالإيمان عمل من أعماله كما ذكر فى قصة عبد القيس حيث سألوا عن عمل يدخلهم الجنة فأمرهم بالإيمان ، وفسره بالشهادة وما ذكر معها ، ثم قال بعدما أطال الكلام على تفسير الآية : قوله « إن ربكم الله » الآية المناسب منها لما تقدم قوله تعالى « ألا له الخلق والأمر » فيصح به قوله « الله خالق كل شىء » ولذلك عقبه بقوله : قال ابن عيينة : بين الله الخلق من الأمر بقوله تعالى « ألا له الخلق والأمر » وهذا الأثر وصله ابن أبى حاتم فى كتاب الرد على الجهمية من طريق بشار بن موسى قال : كنا عند سفيان بن عيينة فقال « ألا له الخلق والأمر » فالخلق هو المخلوقات ،

والأمر هو الكلام ، ومن طريق حماد بن نعيم سمعت سفيان بن عيينة وسئل عن القرآن أمخلوق هو ؟ فقال : يقول الله تعالى « ألا له الخلق والأمر » ألا ترى كيف فرق بين المخلوق والأمر ، فالأمر كلامه ، فلو كان كلامه مخلوقاً لم يفرق ، اهـ . قال صاحب الفيض : قد مر بعض الكلام فى كتاب العلم ، والحاصل أنهم اختلفوا فى تحديد عالم الأمر والخلق ، قال الغزالى : إن فيه اصطلاحات عديدة ، فقيل : ما تدركه الحواس فهو عالم الخلق ، ومالا فهو عالم الأمر ، وقال الشيخ المجدد السرهندى : إن الذى تحت العرش عالم الخلق وما فوقه فعالم الأمر ، وقال الشيخ الأكبر : إن ما خلقه الله تعالى بلا واسطة أى بلفظ كن فهو عالم الأمر ، وما خلق الشىء من الشىء أعنى بالواسطة كالإنسان من الطين فعالم الخلق ، فالروح من عالم الأمر لكونها مخلوقة بلا واسطة بخلاف الجسم فإنه من العناصر ، وذهب ذاهب إلى أن نفس الجسمية عالم الخلق وتحريكها من عالم الأمر كالآلات الميكانيكية التى تتخذ من الحديد إذا تعلقت بها الكهربائية تتحرك وتجرى ، فهذه أربعة فروق من نحو أربعة أوجه ، اهـ . والذى أشار به إلى كتاب العلم ذكره فى باب « وما أوتيتم من العلم إلا قليلا » إذ قال : قوله « من أمر ربى » واختلفوا أنهم هل أجيب لهم فيها أم لا ؟ فقيل لا ، وقيل نعم ، ومنهم الغزالى ، وكذلك اختلف فى تفسير عالم الأمر والخلق فقيل إن المشهود عالم الخلق والغائب عالم الأمر ، فما كان من عالم الأمر لا يمكن فهم كنهه لمن كان من عالم الشهادة . وقال المفسرون : الخلق عالم التكوين والأمر عالم التشريع ، إلى آخر ما بسطه ، وقال الحافظ ههنا : وقال بعضهم المراد بالخلق فى الآية الدنيا وما فيها ، وبالأمر الآخرة وما فيها ، اهـ . وقال فى تفسير قوله تعالى « قل الروح من أمر ربى » قيل : المراد بقوله « أمر ربى » كون الروح من عالم الأمر الذى هو عالم الملكوت لا عالم الخلق الذى هو عالم الغيب والشهادة ، اهـ . وقال الصاوى تحت قوله « ألا له الخلق والأمر » المراد بالخلق الإيجاد وبالأمر التصرف فهو منفرد بالإيجاد والتصرف ، اهـ . وفى الجمل عن الخازن : الخلق بمعنى المخلوقات والأمر معناه التصرف فى الكائنات ، [illegible] الآية رد على [illegible] يقول للشمس

والقمر والكواكب تأثيرات فى هذا العالم ، اه . وبسط العلامة الشعرانى فى اليواقيت والجواهر فى مسألة الروح ، وفيه قال الشيخ محي الدين فى لواقح الأنوار: إنما كانت الروح من أمر الله لأنها وجدت عن خطاب الحق تعالى بغير واسطة قال لها كونى فكانت كما قال فى عيسى عليه الصلاة والسلام إنه روح الله لأنه وجد عن نفخ الحق تعالى كما يليق بجلاله من غير واسطة ، ومال الغزالى إلى أن عالم الأمر هو عالم الغيب ، وعالم الخلق هو عالم الشهادة ، قال : والأمر عندنا بخلاف ما قاله الغزالى لأنا نقول كل ما أوجده الحق تعالى بلا واسطة فهو من عالم الأمر ، وكل ما أوجده بواسطة فهو من عالم الخلق إلى آخر ما بسطه . وأجمل الكلام على ذلك الشيخ التهانوى أيضاً فى مسائل السلوك على هامش تفسيره بيان القرآن ففيه عن روح المعانى . أخرج ابن أبى حاتم أن الخلق ما دون العرش ، والأمر ما فوق ذلك ، وشاع عند بعضهم إطلاق عالم الأمر على عالم المجردات ، اه . قال الشيخ التهانوى : واتضح من هذا معنى قول الصوفية إن اللطائف من عالم الأمر أى إنها من المجردات ، ومعنى كونها فوق العرش كما فى التفسير الثانى ليس معناه أن مكانها فوق العرش لأن التمكن من خواص الماديات، بل المراد أنها ليست بمكانية ، فعبر عن كونها غير متمكنة بكونها فوق العرش لأن العرش أقصى الأمكنة فافهم ، اه . وذكر شيئاً من ذلك فى رسالته فى البوادر، وما ذكر عن روح المعانى من قوله أخرج ابن أبى حاتم ذكره السيوطى فى الدر عن ابن أبى حاتم عن سفيان بن عيينة قال : الخلق ما دون العرش ، والأمر ما فوق ذلك ، وفيه أيضاً : أخرج ابن أبى حاتم والبيهقى فى الأسماء والصفات عن سفيان بن عيينة قال : الخلق هو الخلق والأمر هو الكلام ، اه . ولعلك قد عرفت من ذلك أن وجوه الفرق بين الخلق والأمر ترتقى إلى اثنى عشرة أو أزيد ، والمحصول :

١ — الخلق هو المخلوقات والأمر هو الكلام .

٢ — ما تدركه الحواس فهو عالم الخلق وما لا فهو عالم الأمر .

٣ — ما تحت العرش عالم الخلق وما فوقه عالم الأمر .

٤ — ما خلقه الله بلا واسطة فهو عالم الأمر وما خلق الشيء من الشيء فهو عالم الخلق .

٥ — نفس الجسمية عالم الخلق وتحريكها من عالم الأمر .

٦ — المشهور عالم الخلق والغائب عالم الأمر .

٧ — الخلق عالم التكوين والأمر عالم التشريع .

٨ — الخلق الدنيا وما فيها والأمر الآخرة وما فيها .

٩ — عالم الأمر هو عالم الملكوت وعالم الخلق هو عالم الغيب والشهادة .

١٠ — الخلق الإيجاد والأمر التصرف .

١١ — الخلق المخلوقات والأمر التصرف فى الكائنات .

١٢ — ما ذكره الشيخ التهانوى من أن الأمر عالم المجردات كما تقدم قريباً .

قوله (مرنا بجمل) فى تقرير المكى بجمل أى بكليات ، اه . وكتب بعد ذلك فى هذا التقرير « تمت حواشى البخارى » قال الكرمانى وتبعه القسطلانى أى أمور كلية بجملة ، اه .

قوله : « ولكن الله حملكم » فيه الترجمة ، قال العينى : مطابقة الحديث بالترجمة تؤخذ من قوله « ولكن الله حملكم » حيث نسب الحمل إلى الله تعالى ، اه . وتقدم الكلام على ذلك مبسوطاً فى كلام الشيخ قدس سره فى كتاب الأيمان والنذور فى مسألة حلف النبى ﷺ وحنثه .

(قدم وفد عبد القيس) إلخ ، هذا هو الحديث المفصل الذى أشار إليه فى الترجمة وقد تقدم البسط فى أوائل كتاب الجمعة فى أن لوفد عبد القيس وفادتين : الأولى قبل الفتح والثانية بعده ، وهذا السؤال الوارد فى الحديث كان فى وفادتهم الأولى فارجع إليه لو شئت التفصيل .

(باب قراءة الفاجر والمنافق)

غرض الترجمة ظاهر وهو أن التفاوت فى قراءتهم باعتبار أفعالهم والمتلو

واحد لا تفاوت فيه ، قال الحافظ : قال الكرمانى : المراد بالفاجر المنافق بقرينة جعله قسيما للمؤمن فى الحديث يعنى الأول ، ومقابلا له ، فعطف المنافق عليه فى الترجمة من باب العطف التفسيرى ، وقوله « وتلاوتهم » مبتدأ ، وخبره لا يجاوز حناجرهم ، وإنما جمع الضمير لأنه حكاية عن لفظ الحديث ، قال : وزيد فى بعضها وأصواتهم ، قال الحافظ : هى ثابتة فى جميع ما وقفنا عليه من نسخ البخـــارى ، ووقع فى رواية أبى ذر قراءة الفاجر أو المنافق بالشك ، وهو يؤيد تأويل الكرمانى ويحتمل أن يكون للتنويع ، والفاجر أعم من المنافق فيكون من عطف الخاص على العام ، اهـ . ولا يبعد عندى أن الإمام البخارى أشار بالترجمة إلى الرد على ما نقل عن محمد بن أسلم الطوسى كما حكاه عنه الحافظ فى موضع آخر ، وتقدم مبسوطاً فى مقدمة اللامع من أنه قال : الصوت من المصوت كلام الله ، وهى عبارة رديئة لم يرد ظاهرها إلى آخر ما تقدم فى مقدمة اللامع فى رد ما نقم على البخارى .

قوله : (لا ريح لها) وهكذا تقدم فى باب « فضل القرآن على سائر الكلام » وهكذا فى الأطعمة فى باب ذكر الطعام ، ويخالف ذلك كله ما تقدم فى « باب من راءآ بقراءة القرآن » ولفظه « ريحها مر » قال الحافظ فى « باب فضل القرآن على سائر الكلام » قوله « لا ريح لها » فى رواية شعبة و « ريحها مر » واستشكلت هذه الرواية من جهة أن المرارة من أوصاف الطعوم فكيف يوصف بها الريح ، وأجيب بأن ريحها لما كان كريهاً استعير له وصف المرارة ، اهـ . قلت : ويمكن الجواب عنه أن بعض الأشياء يدرك طعمها فى الفم بالريح والشم كالأشياء الحامضة وذوى المرارة ، وهكذا يظهر حلاوة بعض الفواكه بالشم ، وهو مشاهد ، ثم قال الحافظ وأطلق الزركشى ههنا أن هذه الرواية وهم ، وأن الصواب ما فى رواية هذا الباب ولا ريح لها ، ثم قال فى كتاب الأطعمة لما جاء فيه ولا ريح لها ، هذا أصوب من رواية الترمذى طعمها مر وريحها مر ، ثم ذكر توجيهها وكأنه ما استحضر أنها فى هذا الكتاب وتكلم عليها فلذلك نسبها للترمذى ، اهـ . وقال العينى : أثبت الريح هناك ونفى ههنا لأن المنفى الريح الطيبة بقرينة المقـــام والمثبت المر ، اهـ .

وقال الكرمانى : فإن قلت قال فى آخر فضائل القرآن كالحنظلة طعمها مر وريحها مر ، وههنا قال ولا ريح لها ، قلت : المقصود منهما واحد ، وذلك هو بيان عدم النفع لا له ولا لغيره ، وربما كان مضراً ، فمعناه لا ريح لها نافعة ، اه .

قوله (فيقرقرها) اختلف فى هذا الحديث فى موضعين الأول فى لفظ يقرقر كما فى حديث الباب بالقافين والرائين، وتقدم فى بدء الخلق فى «باب صفة إبليس وجنوده» بلفظ وتقرها بقاف وشدة راء ، وتقدم البسط فى هامشه فى هذا الاختلاف ، ومعناه واختلفوا فى معنى اللفظ الثانى على قولين أحدهما يقرها أي يصبها ، تقول : قررت على رأسه دلواً إذا صببته ،والثانى يقرها يصوتها، يقال: قر الطائر إذا صوت، وفسروا اللفظ الأول بقولهم يقرقرها أى يرددها، يقال : قرقرت الدجاجة قرقرة إذا رددت صوتها،وكتب الشيخ هناك قوله « فى آذان الكهان » تشبيه لهيئة إدخال المخبر فاه فى أذن المخبر بهيئة اتصال فم القارورة بفم الأخرى حين يلقى ما فى الأولى منهما فى الثانية اه . وبسط فى هامشه توضيح ذلك وفسر الشيخ قدس سره بذلك لأن لفظ الحديث هناك « كما تقر القارورة » وكتب الشيخ قدس سره فى كتاب الأدب فى « باب قول الرجل للشىء ليس بشىء » قوله « قر الدجاجة » أى كما يقر الدجاجة النطفة فى فرج امرأته ،اه. وفسر الشيخ قدس سره بذلك لمناسبة هذا المعنى باللفظ الوارد هناك وبسط فى هامشه تأييد هذا المعنى من اللغة وإن لم يفسر بذلك المعنى أحد من شراح البخارى،والموضع الثانى اختلفوا فى لفظ الدجاجة والزجاجة وبسط فى هامش اللامع فى « باب صفة إبليس » اختلاف المحدثين فى تصحيح أحد اللفظين وتصحيفه ، فأنكر الدارقطنى لفظ الزجاجة بالزاى المعجمة وعدها من التصحيف،وقال التوربشتى : الرواية بالزاى أحوط، وتعقبه الطيبى كما تقدم هناك، وقال فى آخره : وقال ذكر الدجاجة ههنا أنسب ، اه . ما فى هوامش اللامع وفى هامش البخارى عن التوشيح : قوله الزجاجة بالزاى المعجمة أنكرها الدار قطنى وعدها من التصحيف،وادعى غيره أن الدال تصحيف ، وقال ابن حجر : الصواب خلاف قولها وأن الروايتين صحيحتان ، اه .

ثم اختلفوا فى مناسبة الحديث بالترجمة، قال الحافظ : ومناسبة الحديث للترجمة تعرض له ابن بطال ولخصه الكرمانى فقال : مشابهة الكاهن بالمنافق من جهة أنه لا ينتفع بالكلمة الصادقة لغلبة الكذب عليه ولفساد حاله، كما أن المنافق لا ينتفع بقراءته لفساد عقيدته، قال الحافظ : والذى يظهر لى من مراد البخارى أن تلفظ المنافق بالقرآن كما يتلفظ به المؤمن فتختلف تلاوتهما والمتلو واحد، فلو كان المتلو عين التلاوة لم يقع فيه تخالف، وكذلك الكاهن فى تلفظه بالكلمة من الوحى التى يخبره بها الجنى مما يختطفه من الملك تلفظه بها، وتلفظ الجنى مغاير لتلفظ الملك فتفاوتا، اهـ . وفى تقرير شيخ الهند: قوله «يخطفها الجن» إلخ، قال مولانا سلمه الله تعالى : هذا موضع الترجمة، والمقصود أن الجن والبر والفاجر وكل من يقرأ لا يختلف القرآن بقراءتهم بل هو واحد قديم، لكن القراءة لكونها فعل العبد حادثة، وقال المحشون رحمهم الله تعالى : إن موضع الترجمة قراءة الكهان وهو بعيد، اهـ . وإلى ههنا تم تقرير شيخ الهند نور الله مرقده .

قوله : (لا يجاوز تراقيهم) قال الحافظ : جمع ترقوة بفتح أوله وسكون الراء وضم القاف وفتح الواو وهى العظم الذى بين نقرة النحر والعاتق، وذكره فى الترجمة بلفظ حناجرهم، وهى جمع حنجرة، وهى الحلقوم، اهـ . وتقدم فى كلام الشيخ قدس سره وهامشه قريباً فى «باب: تعرج الملائكة» معنى قوله : لا يجاوز حناجرهم، وقوله : سيماهم التحليق، كتب فى تقرير المكى : أى بأن التحليق كان واجباً عندهم، اهـ . قال الكرمانى : قوله : «سيما» بكسر المهملة مقصوراً ممدوداً العلامة، والتحليق إزالة الشعر، فإن قلت : يلزم من وجود العلامة وجود ذى العلامة فكل محلوق الرأس منهم لكنه خلاف الإجماع، قلت : كان فى عهد الصحابة رضوان الله تعالى عليهم لا يحلقون رؤوسهم إلا فى النسك أو الحاجة ونحوها، وأما هؤلاء فقد جعلوا الحلق شعارهم لجميع أعيانهم فى جميع أزمانهم، ويحتمل أن يراد به حلق الرأس واللحية وجميع شعورهم، وأن يراد الإفراط فى القتل أو فى مخالفة الدين، وتعقب الحافظ كلام الكرمانى فقال : الأول باطل لأنه لم يقع من

الخوارج ، والثانى محتمل لكن طرق الحديث المتكاثرة كالصريحة فى إرادة حلق الرأس ، والثالث كالثانى والله اعلم ، اه . قلت : ولكون التحليق شعارهم استدل الموفق على إحدى روايتى أحمد أن التحليق مكروه ، والأخرى عنه لا يكره لكن تركه أفضل ، وقال ابن عبد البر : قد أجمع الناس على إباحته وكفى به حجة ، اه . قال البجيرمى : قال ابن القيم لم يحلق عليه الصلاة والسلام رأسه إلا أربع مرات، اه. وقال فى الهدى ولم يحفظ عنه ﷺ حلقه إلا فى نسك ، اه . وما استدل الطيبي من قول على رضى الله عنه : ومن ثم عاديت رأسى على سنية دوام الحلق ، تعقب عليه القارى وابن حجر المكى كما بسط فى البذل ، وقال ابن عابدين : وفى الروضة السنة فى شعر الرأس إما الفرق أو الحلق ، وذكر الطحاوى أن الحلق سنة ، ونسب ذلك إلى العلماء الثلاثة ، اه . وقال ابن تيمية فى فتاواه : حلق الرأس على أربعة أنواع : أحدها : حلقه فى الحج والعمرة . والثانى : للحاجة ، وهما جائزان بالكتاب والسنة والإجماع . والثالث : حلقه على وجه التعبد والتدين والتزهد من غير حج ولا عمرة وهذا بدعة لم يأمر الله بها ورسوله ولا فعلها أحد من الصحابة والتابعين ولا شيوخ المسلمين المشهورين بالزهد. والرابع : أن يحلق فى غير النسك بغير حاجة ولا على وجه التقرب والتدين فهذا فيه قولان للعلماء ، وهما روايتان عن أحمد ، إحداهما أنه مكروه وهو مذهب مالك وغيره ، والثانية أنه مباح وهو المعروف عند أصحاب أبى حنيفة والشافعى ، انتهى مختصراً . ثم قال الكرمانى : فإن قلت تقدم فى كتاب استتابة المرتدين فى حقهم ، ويتمارى أى يشك فى الفوقة هل علق بها شىء من الدم ، فإيمانهم مشكوك فيه ، وههنا قال « يمرقون من الدين ثم لا يعودون أبداً » قلت يحتمل أن يراد بهم الخوارج على الإمام ، وبهؤلاء الخارجون على الإيمان ، وعلى الأول الدين هو طاعة الإمام ، وعلى الثانى هو الإسلام . قال المهلب يمكن أن يكون هذا الحديث فى قوم قد عرفهم ﷺ بالوحى أنهم يموتون قبل التوبة ، وقد خرجوا ببدعتهم وسوء تأويلهم إلى الكفر ، وأما الذين قبلهم على رضى الله تعالى عنه — يعنى الخوارج — فربما يؤدى تأويلهم إلى الكفر وربما لا يؤدى إليه ، انتهى . ثم قال الحافظ : وقع لابن بطال فى وصف الخوارج خبط

أردت التنبيه عليه لئلا يغتر به ، وذلك أنه قال يمكن أن يكون هذا الحديث فى قوم عرفهم النبي ﷺ بالوحى أنهم خرجوا ببدعتهم عن الإسلام إلى الكفر وهم الذين قتلهم على بالنهروان حين قالوا إنك ربنا فاغتاظ عليهم وأمر بهم فحرقوا بالنار ، فزادهم ذلك فتنة وقالوا الآن تيقنا أنك ربنا ، إذ لا يعذب بالنار إلا الله ، انتهى .
قال الحافظ : وقد تقدمت هذه القصة لعلى رضى الله عنه فى الفتن وليست للخوارج وإنما هى للزنادقة كما وقع مصرحاً به فى بعض طرقه ، ووقع فى شرح الوجيز للرافعى عند ذكر الخوارج قال : هم فرقة من المبتدعة خرجوا على على رضى الله عنه حيث اعتقدوا أنه يعرف قتلة عثمان ويقدر عليهم ولا يقتص منهم لرضاه بقتله ومواطأته إياهم ، ويعتقدون أن من أتى كبيرة فقد كفر واستحق الخلود فى النار ، ويطعنون لذلك فى الأئمة ، انتهى . وليس الوصف الأول فى كلامه وصف الخوارج المبتدعة وإنما هو وصف النواصب أتباع معاوية بصفين ، وأما الخوارج فمن معتقدهم تكفير عثمان وأنه قتل بحق ، ولم يزالوا مع على رضى الله عنه حتى وقع التحكيم بصفين فأنكروا التحكيم وخرجوا على على رضى الله عنه وكفروه ، وقد تقدم القول فيهم مبسوطا فى كتاب الفتن ، اه .

(باب قوله تعالى « ونضع الموازين القسط ليوم القيامة »)

قال صاحب الفيض : يريد أن أفعالنا متميزة من القرآن غاية التميز حتى أن أفعالهم ينصب لها الميزان ، وأما القرآن فمن يزعم أنه يوضع له الميزان فافترقا من كل وجه ، انتهى . والظاهر أن هذا الباب رد على المعتزلة حيث أنكروا الميزان ، قال الحافظ : قال أبو إسحاق الزجاج : أجمع أهل السنة على الإيمان بالميزان وأن أعمال العباد توزن يوم القيامة ، وأن الميزان له لسان وكفتان ويميل بالأعمال ، وأنكرت المعتزلة الميزان وقالوا هو عبارة عن العدل ، فخالفوا الكتاب والسنة لأن الله أخبر أنه يضع الموازين لوزن الأعمال ليرى العباد أعمالهم ممثلة ليكونوا على أنفسهم شاهدين ، وقد ذهب بعض السلف إلى أن الميزان بمعنى العدل والقضاء كما روي عن مجاهد ، والراجح ماذهب إليه الجمهور ، وأخرج أبو القاسم اللالكائى

فى السنة عن سلمان قال : يوضع الميزان وله كفتان لو وضع فى إحداهما السماوات والأرض ومن فيهن لوسعته ، وعن الحسن قال : له لسان وكفتان ، انتهى مختصرا. وذكر السيوطى فى معناه عدة آثار فى كفتى الميزان ولسانه ، وفى شرح المواقف المقصد الثانى عشر فى أن جميع ما جاء به الشرع من الصراط والميزان والحساب وقراءة الكتب والحوض المورود وشهادة الأعضاء كلها حق بلا تأويل عند أكثر الأئمة ، والعمدة فى إثباتها إمكانها فى نفسها مع إخبار الصادق عنها ، وأجمع عليه المسلمون قبل ظهور المخالف ، ونطق به الكتاب نحو قوله تعالى « والوزن يومئذ الحق » إلى أن قال : وأما الميزان فأنكره المعتزلة عن آخرهم إلا أن منهم من أحاله عقلا ومنهم من جوزه ولم يحكم بثبوته ، وقالوا : يجب حمل ما ورد فى القرآن من الوزن والميزان على رعاية العدل والإنصاف بحيث لا يقع فيه تفاوت أصلا لا على آلة الوزن الحقيقى ، انتهى مختصراً . وبسط الكلام على هذه المباحث صاحب اليواقيت والجواهر فى المبحث الثامن والستين فى بيان أن الحوض والصراط والميزان حق فارجع إليه لو شئت التفصيل . وفى شرح العقائد النسفية : الوزن حق والميزان عبارة عما يعرف به مقادير الأعمال ، والعقل قاصر عن إدراك كيفيته ، وأنكرته المعتزلة ، اه مختصراً . وفى هامشه : قالوا المراد بالوزن فى الآية هو العدل ، وأن ميزان الألوان هو البصر ، وميزان الأصوات هو السمع ، وميزان المعقولات هو العقل ، فلذا ذكر بلفظ الجمع ، انتهى . ثم اختلف فى لفظ الموازين هل هو جمع موزون أو جمع ميزان كما فى الجمل ؟ وعلى الثانى اختلف فى وجه الجمع ، وقد عرفت ما قالته المعتزلة فى وجه الجمع أن ميزان الألوان البصر ونحو ذلك ، ولذا ذكر بلفظ الجمع، وفى هامش شرح العقائد أيضاً المشهور أن الميزان واحد ، وأجيب عنه بأن الجمع للتعظيم ، وقيل لكل مكلف ميزان ، والظاهر أن يعتبر تعدده باعتبار الأشخاص وإن اتحد ذاته ، انتهى . قال الحافظ : واختلف فى ذكره ههنا بلفظ الجمع هل المراد أن لكل شخص ميزانا ، أو لكل عمل ميزان ، فيكون الجمع حقيقة أو ليس هناك إلا ميزان واحد والجمع باعتبار تعدد الأعمال أو الأشخاص ؟ ويدل على تعدد الأعمال قوله تعالى : « ومن خفت موازينه » ويحتمل أن يكون الجمع للتفخيم كما فى قوله

تعالى : « كذبت قوم نوح المرسلين » مع أنه لم يرسل إليهم إلا واحد ، والذى يترجح أنه ميزان واحد ولا يشكل لكثرة من يوزن عمله لأن أحوال القيامة لا تكيف بأحوال الدنيا ، انتهى . قلت : ومال الرازى فى تفسيره الكبير إلى تعدد الميزان إذ قال : الأظهر إثبات موازين فى يوم القيامة لاميزان واحد لورود صيغة الجمع فى الآيات ، فلا يبعد أن يكون لأفعال القلوب ميزان ولأفعال الجوارح ميزان ، ولما يتعلق بالقول ميزان آخر ، وقال الزجاج : إنما جمع الله الموازين ههنا لوجهين : الأول أن العرب قد توقع لفظ الجمع على الواحد ، والثانى أن المراد من الموازين ههنا جمع موزون لا جمع ميزان ، وأراد بالموازين الأعمال الموزونة إلى آخر ما ذكره من ترجيح ما اختاره ، وقال القسطلانى: الموازين جمع ميزان ، وجاء ذكرها فى القرآن بلفظ الجمع ، وفى السنة به وبالإفراد ، فجوز بعضهم لما أشكل عليه الجمع فى الآية أن يكون ثمة موازين للعامل الواحد يوزن بكل ميزان منها صنف واحد من أعماله ، والذى عليه الأكثرون أنه ميزان واحد عبر عنه بلفظ الجمع للتفخيم إلى آخره ، ثم قال الكرمانى : قال أهل السنة : الميزان جسم محسوس ذو لسان وكفتين ، والله تعالى يجعل الأعمال والأقوال كالأعيان موزونة أو توزن صحفها ، وقيل : هو ميزان كميزان الشعر وفائدته إظهار العدل والمبالغة فى الإنصاف والإلزام قطعاً لأعذار العباد ، انتهى . وتقدم قريباً عن شرح العقائد أن العقل قاصر عن إدراك كيفيته ، وفى الجمل هو جسم مخصوص له لسان وكفتان وعمود كل كفة قدر ما بين المشرق والمغرب ، ومكانه بين الجنة والنار ، كفته اليمنى للحسنات عن يمين العرش وكفته اليسرى للسيئات عن يساره ، يأخذ جبريل بعموده ناظراً إلى لسانه ، وميكائيل أمين عليه ، يحضره الجن والإنس ووقته بعد الحساب ، وأما ماهية جرمه من أى الجواهر وأنه موجود الآن أو سيوجد فنمسك عن تعيينه ، اه .

وقوله : (القسط) اختلف فى معناه كما سيأتى مفصلا ، والمراد فى الآية العدل ، ففى الجلالين : قوله « ونضع الموازين القسط » ذوات العدل ، قال صاحب الجمل : أى نقيم الموازين العادلة ، وأفرد القسط لأنه مصدر وصف به مبالغة ، وجعله

الشارح على حذف مضاف ، انتهى . قال الكرمانى : القسط مصدر يستوى فيه المفرد والمثنى والجمع ، أى الموازين العادلات ، اهـ . قال الحافظ : والقسط العدل ، وهو نعت الموازين وإن كان مفرداً ، وهى جمع لأنها مصدر ، وقيل معناه ذات القسط ، وقيل هو مفعول من أجله أى لأجل القسط ، واللام فى قوله « ليوم القيامة » للتعليل مع حذف مضاف أى لحساب يوم القيامة وقيل هى بمعنى فى ، وقيل للتوقيت ، انتهى مختصراً .

وقوله : (وان أعمال بنى آدم توزن) وأشار بذلك الإمام البخارى إلى اختيار أحد القولين المشهورين فى أن الموزون الأعمال أو الصحف ، واختار الإمام البخارى الأول كما صرح به ههنا فى الترجمة ، واستدل عليه بالحديث الوارد فى الباب ، قال صاحب الجلالين : قوله « والوزن للأعمال أو لصحائفها » قال صاحب الجمل : هذان قولان وبقى ثالث ، وهو أن الموزون هو نفس الأشخاص العاملين ، وعبارة الخازن : ثم اختلف العلماء فى كيفية الوزن فقال بعضهم : توزن صحائف الأعمال ، وقال ابن عباس : يؤتى بالأعمال الحسنة على صورة حسنة وبالأعمال السيئة على صورة قبيحة فتوضع فى الميزان ، فعلى قول ابن عباس إن الأعمال تصور صوراً وتوضع تلك الصور فى الميزان فيخلق الله فى تلك الصور ثقلا وخفة ، ونقل البغوى عن بعضهم أنها توزن الأشخاص ، واستدل لذلك بما روى عن أبى هريرة رضى الله تعالى عنه عن النبى ﷺ أنه قال : « إنه ليأتى الرجل العظيم السمين يوم القيامة لايزن عند الله تعالى جناح بعوضة » أخرجاه فى الصحيحين ، وهذا الحديث ليس فيه دليل على ما ذكر من وزن الأشخاص فى الميزان ، لأن المراد بقوله « لا يزن عند الله جناح بعوضة » مقداره وحرمته لا وزن جسده ولحمه ، والصحيح قول من قال : إن الصحائف توزن أو نفس الأعمال تتجسد وتوزن ، انتهى . قال الحافظ : قال الطيبى : قيل إنما توزن الصحف ، وأما الأعمال فإنها أعراض فلا توصف بثقل ولا خفة ، والحق عند أهل السنة أن الأعمال حينئذ تتجسد أو تجعل فى أجسام فتصير أعمال الطائعين فى صورة حسنة وأعمال المسيئين فى صورة قبيحة ، ثم توزن ، ورجح

القرطبي أن الذي يوزن الصحائف ، ونقل عن ابن عمر رضي الله عنهما قال : توزن صحائف الأعمال ، قال : فإذا ثبت هذا فالصحف أجسام فيرتفع الإشكال ، ويقويه حديث البطاقة الذي أخرجه الترمذي وحسنه ، والحاكم وصححه ، قال الحافظ : والصحيح أن الأعمال هي التي توزن ، وقد أخرج أبو داود والترمذي وصححه ابن حبان عن أبي الدرداء عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال « ما يوضع في الميزان يوم القيامة أثقل من خلق حسن » ، انتهى . قلت : ويؤيد القول الثالث في الموزون ما في الجمل : وقد يوزن العبد نفسه كما ورد عن النبي ﷺ « لرجل عبد الله بن مسعود في الميزان أثقل من جبل أحد » ، ومن مات له ولد يجعل ذلك الولد في الميزان ، وكفتيه ثقلا وخفة مثلها في الدنيا ، انتهى. قلت: وحديث رجل ابن مسعود أخرجه أحمد بسند حسن عن علي كما في الإصابة ، ويؤيد القول الثاني في الموزون ما في التفسير الكبير ، وسئل رسول الله ﷺ عما يوزن يوم القيامة فقال « الصحف » وهذا القول مذهب عامة المفسرين ، انتهى . وقال الحافظ ابن كثير : قد يمكن الجمع بين هذه الآثار بأن يكون ذلك كله صحيحاً ، فتارة توزن الأعمال وتارة توزن محالها وتارة يوزن فاعلها ، اه .

ثم قال الحافظ : قوله « وأن أعمال بني آدم إلخ » ، وظاهره التعميم لكن خص منه طائفتان فمن الكفار من لا ذنب له إلا الكفر ولم يعمل حسنة ، فإنه يقع في النار من غير حساب ولا ميزان ، ومن المؤمنين من لا سيئة له وله حسنات كثيرة زائدة على محض الإيمان فهذا يدخل الجنة بغير حساب كما في قصة السبعين ألفاً ومن شاء الله أن يلحقه بهم ، وهم الذين يمرون على الصراط كالبرق الخاطف وكالريح وكأجاويد الخيل ، ومن عدا هذين من الكفار والمؤمنين يحاسبون وتعرض أعمالهم على الموازين ، اه . قال صاحب الجمل : ولا يكون الوزن في حق كل أحد لأن من لا حساب عليه لا يوزن له كالأنبياء والملائكة ، والوزن يكون للمكلفين من الجن والإنس ، اه . قال الحافظ : ويدل على محاسبة الكفار ووزن أعمالهم قوله تعالى: « فمن ثقلت موازينه فأولئك هم المفلحون ، ومن خفت موازينه فأولئك الذين

خسروا أنفسهم » إلى قوله « ألم تكن آياتى تتلى عليكم فكنتم بها تكذبون » ونقل القرطبي عن بعض العلماء أنه قال : الكافر لا ثواب له وعمله مقابل بالعذاب ، فلا حسنة له توزن فى موازين القيامة ، ومن لا حسنة له فهو فى النار . واستدل بقوله تعالى « فلا نقيم لهم يوم القيامة وزناً » وبحديث أبى هريرة وهو فى الصحيح فى الكافر لا يزن عند الله جناح بعوضة ، وتعقب بأنه مجاز عن حقارة قدره ولا يلزم منه عدم الوزن ، وحكى القرطبي فى صفة وزن عمل الكافر وجهين ، أحدهما : أن كفره يوضع فى الكفة ولا يجد له حسنة يضعها فى الأخرى فتطيش التى لا شىء فيها قال : وهذا ظاهر الآية لأنه وصف الميزان فى الخفة لا الموزون ، ثانيهما : قد يقع منه العتق والبر والصلة وسائر أنواع الخير المالية مما لو فعلها المسلم لكانت له حسنات ، فمن كانت له حسنات جمعت ووضعت ، غير أن الكفر إذا قابلها رجح بها ، قال الحافظ : ويحتمل أن يجازى بها عما يقع منه من ظلم العباد مثلا فإن استوت عذب بكفره مثلا فقط ، وإلا زيد عذابه بكفره أو خفف عنه كما فى قصة أبى طالب ، اهـ . وقال صاحب الجمل : وفى تذكرة القرطبي قال علماؤنا الناس فى الآخرة ثلاث طبقات ، متقون لا كبائر لهم ، ومخلطون وهم الذين يوافقون بالفواحش والكبائر ، والثالث : الكفار . فأما المتقون فإن حسناتهم توضع فى الكفة النيرة وصغائرهم إن كانت لهم فى الكفة الأخرى فلا يجعل الله لتلك الصغائر وزنا وتثقل الكفة النيرة حتى لا تبرح وترتفع المظلمة ارتفاع الفارغ الخالى ، وتكفر صغائرهم باجتنابهم الكبائر ويؤمر بهم إلى الجنة ويثاب كل واحد منهم بقدر حسناته ، وأما الكافر فإنه يوضع كفره فى الكفة المظلمة ولا توجد له حسنة توضع فى الكفة الأخرى فتبقى فارغة لانفراغها وخلوها عن الخير فيأمر الله تعالى بهم إلى النار ، ويعذب كل واحد منهم بقدر آثامهم ، وهذان الصنفان هما المذكوران فى القرآن لأن الله تعالى لم يذكر إلا من ثقلت موازينه ومن خفت موازينه ، وقطع لمن ثقلت موازينه بالفلاح والعيشة الراضية ، ولمن خفت موازينه بالخلود فى النار بعد أن وصفه بالكفر ، وأما الذين خلطوا فبينهم النبى ﷺ لحسناتهم توضع فى الكفة

النيرة وسيئاتهم فى الكفة المظلمة ، فيكون لكبائرهم ثقل فإن كانت الحسنات أثقل ولو بصؤابة دخل الجنة ، وإن كانت السيئات أثقل ولو بصؤابة دخل النار ، إلا أن يعفو الله ، وإن تساويا كان من أصحاب الأعراف ، هذا إن كانت الكبائر فيما بينه وبين الله، وأما إن كان عليه تبعات وكانت له حسنات كثيرة جداً فإنه يؤخذ من حسناته فيرد على المظلوم ، وإن لم يكن له حسنات أخذ من سيئات المظلوم فيحمل على الظالم من أوزار من ظلمه ، ثم يعذب على الجميع ، هذا ما تقتضيه الأخبار ، انتهى . قلت: وما ذكره من عدم ذكر القسم الثالث فى القرآن فهو باعتبار الميزان وإلا فقد قال عز اسمه « وآخرون اعترفوا بذنوبهم خلطوا عملا صالحاً وآخر سيئاً عسى الله أن يتوب عليهم إن الله غفور رحيم » وقال عز اسمه : « ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد ومنهم سابق بالخيرات بإذن الله ذلك هو الفضل الكبير » فهؤلاء الأصناف الثلاثة فكلهم مؤمنون ، فالظاهر أنهم داخلون فيمن ثقلت موازينه ويدخلون الجنة ولو بعد تعذيب يسير ، وكتب الشيخ قدس سره فى الكوكب الدرى فى « باب عذاب القبر » من كتاب الجنائز ، وليس فى شىء من الروايات تصريح بقصة العصاة ماذا يصيرون إليه ، وإنما المذكور حال المؤمن والكافر ، ولعلهم ترك ذكرهم [illegible] القايسة ، فإن الإسلام يعلو والمعاصى تكفر بشىء من السكرات وأهوال القبر وغير ذلك ، اﻫ . ويؤيد ذلك حديث البطاقة وفى آخره « فلا يثقل [illegible] اسم الله شىء » فالظاهر أن العصاة داخلون فيمن ثقلت موازينه وف[illegible] يعطون صحائفهم فى أيمانهم ، وبعد ذلك إذا يمرون على الصراط فمنهم الموبق بعمله ومنهم المخردل ثم ينجو كما تقدم فى البخارى ، وفى المشكاة برواية الشيخين عن أبى سعيد الخدرى ثم يضرب الجسر على جهنم وتحل الشفاعة فيمر المؤمنون كطرف العين كالبرق وكالريح وكالطير وكأجاويد الخيل والركاب ، فناج مسلم ومخدوش مرسل ومكدوش فى نار جهنم ، وتقدم قريباً فى باب قوله تعالى « وجوه يومئذ ناضرة » إلخ ، من حديث أبى هريرة « ويضرب الصراط بين ظهرى جهنم ، وفى جهنم كلاليب تخطف الناس بأعمالهم فمنهم المؤمن بقى بعمله والموبق بعمله ومنهم المخردل أو المجازى أو نحوه » وسيأتى ما اخترته فى كلام القرطبى

أنه ذهب إليه قوم ، كما سيأتى عن نفع قوت المغتذى ، وكتب الشيخ قدس سره فى الكوكب فى حديث البطاقة : الظاهر أن هذا الرجل كان مسلماً ولم يعمل فى عمره حسنة قط ، ومات على غير توبة ، وما قالوا إنه كان كافراً فأسلم فيرده عرض السجلات مع أن الإيمان يمحو ما كان فى الكفر ، وكذلك ما قالوا إنه كلمة قالها عند الموت يرده أنه لا حسنة عنده ، مع أنه لو كان كذلك لكان له كلمة أخرى التى آمن بقولها ، اه . وقال صاحب الجمل فى تفسير سورة الانشقاق : قوله « وأما من أوتى كتابه وراء ظهره » لا ينافى هذا ما تقدم فى سورة الحاقة : « وأما من أوتى كتابه بشماله » لإمكان الجمع بينهما بأن يجعل يسراه وراء ظهره بأن تخلع يده اليسرى من موضعها فتجعل وراء ظهره ، وقيل : يحتمل أن يكون بعضهم يعطى كتابه بشماله ، وبعضهم من وراء ظهره ، ثم إن هذا إذا كان فى الكفرة وما قبله فى المؤمنين المتقين فلا تعرض ههنا للعصاة كما ذهب إليه أبو حيان ، وقيل إنه لا بعد فى إدخالهم فى أهل اليمين : إما لأنهم يعطون كتبهم باليمين بعد الخروج من النار أو قبله فرقاً بينهم وبين الكفرة كما قيل ، انتهى مختصراً . وكتب شيخ مشايخنا الشاه عبد العزيز الدهلوى فى هذه السورة : وآنچه بعض علماء در تفسير ذكر كرده اندكه مردم درآن روزسه قسم خواهند شد اهل نجات را نامه أعمال آنهان دردست راست خواهند دادو أهل هلاك أبدى رادردست چپ واهل عذاب را كه بعداز عذاب باز نجات خواهند يافت دردست راست از طرف پشت خواهند داديا اهل هلاك أبدى رادردست چپ ازپس پشت وأهل نجات بعدازعذاب رادردست چپ از طرف مقابل پس مطابق بيان قرآن وأحاديث نيست احتمال محض است زيرا كه درحق أهل شمال واهل ظهر هردو وعيدى كه امده است، قريب همه يكراست دلالت برخلاص ونجات ندارد ومع هذا دربعض أحاديث تصريح بر كيفية دادن نامها بهمى روش مرويست كه مذكورشد ، والله أعلم ، انتهى بلفظه .

ثم اختلفوا فى أنه هل يوزن الإيمان أم لا ؟ وذكر السيوطى فى الحاوى منظوماً بسيطاً فى السؤال والجواب عن ذلك ، وحاصل الجواب أن الحكيم الترمذى

صرح فى نوادره وعنه أخذ القرطبى فى تذكرته : أن الوزن يختص بالأعمال : والإيمان لا يوزن لأنه لابد للوزن من وجود ما يقابله ، ومقابل الإيمان ليس إلا الكفر ، والإيمان لا يجتمع مع الكفر أصلا ، فلا ضد له يوزن بمقابله ، وأما ما ورد فى حديث البطاقة فالمراد به ذكر هذه الكلمة بعد الإيمان ، وهو من أعظم الحسنات فتوزن مع الحسنات ، انتهى ملخصاً . وقال الدمنتى فى نفع قوت المغتذى فى حديث البطاقة : قال القرطبى بتذكرته : ليست هذه شهادة التوحيد ، إذ من شأن الميزان أن يوضع بكفته شىء وبالأخرى ضده ، فتوضع الحسنات بكفة ، والسيئات بكفة ، فهذا لا يستحيل إذ العبد قد يأتى بهما معاً ، ويستحيل أن يأتى واحد بكفر وإيمان حتى يوضع كل بكفة كما يستحيل وضع شهادة التوحيد بالميزان ، وأما بعدما آمن العبد فالنطق بلا إله إلا الله حسنة توضع به مع كل حسناته : قاله الترمذى الحكيم بنوادره ، وقال غيره : إن النطق منه بها زيادة ذكر على حسن منه ويكون طاعة مقبولة قالها بخلوة وخفية من الخلق فتكون له عنده تعالى يوردها له بذلك اليوم ، فيعظم قدرها ويجل موضعها ، وترجح بخطاياه وإن كثرت ، وبذنوبه وإن عظمت ، ولله الفضل على عباده ويتفضل بما شاء على من يشاء ، وقال القرطبى : ويدل على هذا قوله به(*) فيقول : بل إن لك عندنا حسنة ، لا إيماناً ، وسئل ﷺ عن لا إله إلا الله أمن الحسنات هى ؟ قال : هى أعظم الحسنات ، أو هذه آخر كلامه بالدنيا ، فآخر من كان آخر كلامه لا إله إلا الله وجبت له الجنة ، أو هذه الشهادة هى شهادة الإيمان فتكون بكل مؤمن ، فكل مؤمن ترجح حسناته ويوزن إيمانه كما توزن حسناته وإيمانه يرجح بسيئاته كما بهذا الحديث ويدخله النار بعده فيطهره من ذنوبه فيدخله الجنة بعده ، فهذا مذهب قوم يقولون : إن كل مؤمن يعطى كتابه بيمينه وكل مؤمن يثقل ميزانه فيتأولون قوله تعالى « فمن ثقلت موازينه فأولئك هم المفلحون » أى الناجون من الخلود وقوله « فى عيشة راضية » أى

(*) أى فى حديث البطاقة واستعمال الباء موضع كلة فى معروف فى كلام الدمنتى ١٢ز .

يوماً ما وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم «من كان آخر كلامه لا إله إلا الله دخل الجنة» أى ولو أصابه من النار ما أصابه ، قال القرطبى : فهذا تأويل به نظر يحتاج لدليل من خارج ينص عليه ، والذى دلت عليه الآية والأخبار أن من ثقلت موازينه فقد نجا وسلم وبالجنة أيقن، وعلم لأنه يدخل النار بعده ، اه .

وقوله : (القسطاس) أى الوارد فى قوله عز اسمه فى بنى اسرائيل والشعراء « وزنوا بالقسطاس المستقيم» قال صاحب الجمل فى بنى إسرائيل، قرأ حمزة والكسائى وحفص بكسر القاف ههنا وفى الشعراء ، اه . قال الحافظ : قال صاحب المشارق القسطاس أعدل الموازين ، اه .

قوله (العدل بالرومية) قال صاحب الجمل : هو رومى عرب ، ولا يقدح ذلك فى عربية القرآن ، لأن العجمى إذا استعملته العرب وأجرته مجرى كلامهم فى الإعراب والتعريف والتنكير ونحوها صار عربياً ، اه . قال القسطلانى : قوله بالرومية أى بلغة أهل الروم ، ففيه وقوع المعرب فى القرآن ، وأما قوله تعالى «قرآنا عربياً » فلا ينافيه ألفاظ نادرة ، أو هو من توافق اللغتين لقوله تعالى « إنا أنزلناه قرآنا عربياً » وليس بشىء لأن المعنى أنه عربى الاسلوب والنظم، ولو سلمنا فباعتبار الأعم الأغلب، ولم يشترط فى الكلام العربى أن تكون كل كلمة منه عربية، ولا يجوز اشتمال القرآن على كلمة غير فصيحة ، وقيل يجوز ، ورده المولى سعد الدين التفتازانى بأن ذلك يقود إلى نسبة الجهل أو العجز إلى الله، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً ، اه. وقال الكرمانى : قوله العدل بلغة أهل الروم ، فإن قلت « إنا أنزلناه قرآنا عربياً » يمنع ذلك ، قلت . وضع العرب فيها وافق لغتهم أى هو من باب توافق الوضعين، وللأصوليين فى أمثاله مباحث ، اه . وتبع العينى الكرمانى فى كونه من توافق اللغتين ، وبسط الكلام على المسألة السيوطى فى الإتقان وقال : قد أفردت فى ذلك كتابا سميته « المهذب فيما وقع فى القرآن من المعرب » وجملته : اختلف الأئمة فى وقوع المعرب فى القرآن ، فالأكثرون ومنهم الإمام الشافعى وابن جرير وأبو عبيدة والقاضى أبو بكر وابن فارس على عدم وقوعه فيه بقوله تعالى « قرآناً عربياً »

وغير ذلك من الآيات ، وقد شدد الشافعى النكير على القائل بذلك، وقال أبو عبيدة من زعم أن فيه غير العربية فقد أعظم القول ، وقال ابن جرير : ما ورد عن ابن عباس من تفسير ألفاظ من القرآن أنها بالفارسية وغيرها إنما اتفق فيها توارد اللغات ، وقيل لما تصرفت العرب العاربة فى الألفاظ الغير العربية واستعملتها جرى مجرى الفصيح، وقيل كلها عربية ، ولكن خفى بعض الألفاظ لاتساع لغة العرب كما خفى على ابن عباس معنى فاطر وفاتح ، وذهب آخرون إلى وقوعه فيه ، وأجابوا عن قوله تعالى « قرآناً عربياً » بأن الكلمات اليسيرة بغير العربية لا تخرجه عن كونه عربياً ، قال السيوطى : وأقوى ما رأيته للوقوع وهو اختيارى ما أخرجه ابن جرير بسند صحيح عن أبى ميسرة التابعى الجليل قال فى القرآن كل لسان، وروى مثله عن سعيد بن جبير ووهب ابن منبه فهذا إشارة إلى حكمة وقوع هذه الألفاظ فى القرآن أنه حوى علم الأولين والآخرين ونبأ كل شىء ، فلابد أن تقع فيه الإشارة إلى أنواع اللغات والألسن ليتم إحاطته بكل شىء فاختير له من كل لغة أعذبها وأخفها وأكثرها استعمالا للعرب ، ثم رأيت ابن النقيب صرح بذلك ، ثم ذكر السيوطى كلامه ، ثم سرد السيوطى الألفاظ التى قيل فيها إنها غير عربية، ثم قال: وقد نظم القاضى تاج الدين ابن السبكى منها سبعة وعشرين لفظاً فى أبيات ، وذيل عليها الحافظ ابن حجر بأبيات فيها أربعة وعشرون لفظا وذيلت عليهما بالباقى وهو بضع وستون فتمت أكثر من مائة لفظة، ذكر السيوطى هذه الأبيات كلها فارجع إليه لو شئت .

قوله : (القسط مصدر المقسط) فيه اشتقاق المجرد من المزيد وتقدم البحث فى ذلك فى كتاب بدء الخلق فى « باب صفة النار » تحت قول البخارى والحصب مشتق من الحصباء ، وتقدم البحث فى الاشتقاق من المشتق فى كتاب التفسير فى تفسير سورة الكهف تحت قول البخارى رحماً من الرحم ، قال الكرمانى : فإن قلت مصدره الإقساط لا القسط ، قلت : المراد المصدر المحذوف الزوائد نظراً إلى أصله فهو مصدر مصدره إذ لا خفاء أن المصدر الجارى على فعله هو الإقساط ، والمقسط هو العادل ، قال تعالى « إن الله يحب المقسطين » اه .

قوله (هو العادل إلخ) كتب فى تقرير المكى : اعلم أن القسط مشترك بين الجور والعدل ، وقيل هو بمعنى الجور فقط ، فمن قال : إنه بمعنى الجور فيقول إنه ههنا بمعنى العدل مجازاً ومن قال إنه مشترك فيقول المراد ههنا العدل حقيقة ، لكنه مصدر بمعنى الفاعل أى المقسط، وإنما لم يقل القاسط لأنه أيضاً مشترك، اه . وإلى ههنا تم التقرير الثانى لمولانا محمد حسن المكى نور الله مرقده إذ كتب بعد ذلك «تمت» قال القسطلانى : قوله وهو أى المقسط العادل قال تعالى «إن الله يحب المقسطين» وأما القاسط فهو الجائر قال تبارك وتعالى «وأما القاسطون فكانوا لجهنم حطباً» وقسط الثلاثى بمعنى جار، وأقسط الرباعى بمعنى عدل. وحكى الزجاج أن الثلاثى يستعمل كالرباعى، والمشهور الأول ، ومن الغريب ما حكى أن الحجاج لما أحضر سعيد بن جبير قال : ما تقول فى ، قال قاسط عادل؟ فأعجب الحاضرين ، فقال لهم الحجاج : ويلكم لم تفهموا جعلنى جائراً كافراً ، ألم تسمعوا قوله تعالى «وأما القاسطون فكانوا لجهنم حطبا» وقوله تعالى «ثم الذين كفروا بربهم يعدلون» اه . قال الحافظ : قال الراغب القسط النصيب بالعدل كالنصف والنصفة. والقسط ــ بفتح القاف ــ أن يأخذ قسط غيره، وذلك جور، والإقساط أن يعطى غيره قسطه، وذلك إنصاف، ولذلك قيل قسط إذا جار وأقسط إذا عدل ، وفى الأسماء الحسنى «المقسط» قال الحليمى : هو المعطى عباده القسط وهو العدل من نفسه ، اه . وفى المجمع : المقسط تعالى هو العادل من أقسط إذ عدل، وقسط إذا جار والهمزة للسلب وفى النهاية : القسط ــ بكسر القاف ــ العدل وبفتحها الظلم ، اه . وفى الفتح : ذكر ابن القطاع أن قسط من الأضداد ، اه .

قوله (أحمد بن إشكاب) قال الحافظ : إشكاب بكسر الهمزة وسكون المعجمة آخره موحدة ــ غير منصرف لأنه أعجمى ، وقيل بل عربى فينصرف ، وليس بينه وبين على بن إشكاب ولا محمد بن إشكاب قرابة ، اه . وتقدم الحديث فى باب فضل التسبيح من كتاب الدعوات من حديث زهير بن حرب عن محمد بن فضيل، وتقدم فى كتاب الايمان أيضاً . فى باب إذا قال «والله لا أتكلم اليوم» من حديث قتيبة بن سعيد عن محمد بن فضيل ، والحديث غريب فإنه تفرد به محمد بن فضيل

وشيخه وشيخ شيخه وصحابيه كما فى الفتح ، والحديث الأول من صحيح البخارى حديث « الأعمال بالنيات » أيضا غريب ، فقد قال الحافظ فى حديث « الأعمال بالنيات » إنه لا يروى عن عمر إلا من رواية علقمة ، ولا عن علقمة إلا من رواية محمد بن إبراهيم ولا عن محمد بن إبراهيم إلا من رواية يحيى بن سعيد ، واشتهر من يحيى بن سعيد وتفرد من فوقه ، وبذلك جزم الترمذى والنسائى والبزار وابن السكن وحمزة بن محمد الكنانى ، وأطلق الخطابى نفى الخلاف بين أهل الحديث فى أنه لا يعرف إلا بهذا الإسناد ، انتهى مختصراً . فعلم من ذلك أن الغرابة — لا ينافى الصحة — فإن أول الحديث من الجامع الصحيح لأمير المؤمنين فى الحديث الإمام البخارى وآخره منه غريبان فلا يتوحش من ينظر بين سطور الهداية تحت أكثر الأحاديث « قلت غريب » لأن الغرابة لا تستلزم الضعف ، وإن كان الغريب قد يستعمل بمعنى الشاذ أيضاً فتنبه لذلك .

(قوله كلمتان) قال الحافظ فيه إطلاق الكلمة على الكلام مثل كلمة الإخلاص وكلمة الشهادة ، وقوله كلمتان هو الخبر ، وحبيبتان وما بعدها صفة والمبتدأ سبحان الله إلى آخره ، والنكتة فى تقديم الخبر تشويق السامع إلى المبتدأ ، وكلما طال الكلام فى وصف الخبر حسن تقديمه ، لأن كثرة الأوصاف الجميلة تزيد السامع شوقا ، اه .

(قوله حبيبتان) قال الحافظ : قوله حبيبتان أى محبوبتان ، والمعنى محبوب قائلهما اه . وقال فى كتاب الدعوات : حبيبتان تثنية حبيبة وهى المحبوبة ، والمراد أن قائلها ، محبوب لله تعالى ، ومحبة الله للعبد إرادة إيصال الخير له والتكريم ، اه . قال القسطلانى تبعاً للكرمانى : قوله حبيبتان تثنية حبيبة ، أى محبوبة ، بمعنى المفعول لا الفاعل ، وفعيل إذا كان بمعنى مفعول يستوى فيه المذكر والمؤنث ، إذا ذكر الموصوف نحو رجل قتيل وامرأة قتيل ، فإن لم يذكر الموصوف فرق بينهما نحو قتيل وقتيلة ، وحينئذ فما وجه لحوق علامة التأنيث ههنا ، أجيب بأن التسوية جائزة لا واجبة ، وقيل : إنما أنثها لمناسبة الخفيفة والثقيلة لأنهما بمعنى الفاعلة لا المفعولة ، اه .

زاد الكرماني بعد قوله التسوية جائزة لا واجبة ، أو وجوبها في المفرد لا في المثنى أو هذه التاء هي لنقل اللفظ من الوصفية إلى الاسمية ، وقد يقال هي فيما لم يقع بعد بقول خذ ذبيحتك للشاة التي لم تذبح ، وإذا وقع عليها الفعل فهي ذبيح ، اه .

قوله (إلى الرحمن) قال الكرماني : فإن قلت لم خصص لفظ الرحمن من بين سائر الأسماء الحسنى ؟ قلت ، لأن المقصود من الحديث بيان سعة رحمة الله تعالى على عباده حيث يجازى على العمل القليل بالثواب الكثير ، وفيه فضيلة عظيمة للكلمتين اه .

قوله (خفيفتان إلخ) قال الكرماني : المقصود من ذكر الخفة والثقل بيان قلة العمل وكثرة الثواب ، اه . قال الحافظ فيه إشارة إلى قلة كلامهما وأحرفهما ورشاقتها ، قال الطيبي : الخفة مستعارة للسهولة وشبه سهولة جريانهما على اللسان بما خف على الحامل من بعض الأمتعة فلا تتعبه كالشيء الثقيل ، وفيه إشارة إلى أن سائر التكاليف صعبة شاقة على النفس ثقيلة ، وهذه سهلة عليها مع أنها تثقل الميزان كثقل الشاق من التكاليف، اه . ز بسط القسطلاني في وجوه خفتهما على اللسان (ثقيلتان) قال القسطلاني أي حقيقة لكثرة الأجور المدخرة لقائلهما والحسنات المضاعفة للذاكر بهما ، اه . قال الحافظ : وسئل بعض السلف عن سبب ثقل الحسنة وخفة السيئة فقال : لأن الحسنة حضرت مرارتها وغابت حلاوتها فثقلت فلا يحملنك ثقلها على تركها ، والسيئة حضرت حلاوتها وغابت مرارتها فلذلك خفت فلا يحملنك خفتها على ارتكابها ، اه . وما حكاه الحافظ عن بعض السلف حكاه القسطلاني عن عيسى على نبينا وعليه الصلاة والسلام .

قوله (سبحان الله) قال الكرماني : مصدر لازم النصب بإضمار الفعل وهو علم للتسبيح ، والعلم على نوعين: علم جنسي وعلم شخصي ، ثم إنه تارة يكون للعين وأخرى للمعنى ، فهذا من العلم الجنسي الذي للمعنى ، فإن قلت: لفظ سبحان واجب الإضافة فكيف الجمع بين الإضافة والعلمية قلت : ينكر ثم يضاف ، فإن قلت ما معنى التسبيح ؟ قلت التنزيه ، يعني أنزه الله تنزيها عما لا يليق به تعالى . اه .

وقال العينى : قال الزمخشرى سبحان علم للتسبيح كعثمان علم للرجل، اه . وبسط القسطلانى الكلام على هذا اللفظ أشد البسط ، وذكر فى سبحان أربعة أوجه ، الأول : أنه مصدر تأكيدى كما فى ضربت ضرباً ، فهو فى قوة قولنا أسبح الله تسبيحاً الثانى : أنه مصدر نوعى على مثال ما يقال : عظم السلطان تعظيم السلطان ، أى تعظيما يليق بجنابه ، الثالث : أنه مصدر نوعى ولكنه على مثال ما يقال: اذكر الله مثل ذكر الله ، فالمعنى أسبح الله تسبيحاً مثل تسبيح الله لنفسه ، أى مثل ما سبح الله به نفسه ، الرابع : أنه مصدر أريد به الفعل مجازاً كما أن الفعل يذكر ويراد به المصدر مجازاً ، انتهى مختصراً . (وبحمده) قال الحافظ : قيل الواو للحال ، والتقدير أسبح الله متلبساً بحمدى له من أجل توفيقه ، وقيل عاطفة ، والتقدير أسبح الله ، وألتبس بحمده ، ويحتمل أن يكون الحمد مضافاً للفاعل ، والمراد من الحمد لازمه أو ما يوجب الحمد من التوفيق ونحوه ، ويحتمل أن تكون الباء متعلقة بمحذوف ، والتقدير : وأثنى عليه بحمده ، فيكون سبحان الله جملة مستقلة وبحمده جملة أخرى وقال الخطابى فى حديث «سبحانك اللهم ربنا وبحمدك» أى بقوتك التى هى نعمة توجب على حمدك ، سبحتك لا بحولى وقوتى : كأنه يريد أن ذلك مما أقيم فيه السبب مكان المسبب ، اه . قال الكرمانى : فإن قلت : وبحمده معطوف فما المعطوف عليه ؟ قلت : الواو للحال أى وأسبحه متلبساً بحمدى له من أجل توفيقه لى للتسبيح ونحوه ، أو لعطف الجملة على الجملة أى أسبح وألتبس بحمده ، فإن قلت : ما الحمد ؟ قلت له تعريفان ، والمختار أنه هو الثناء على الجميل الاختيارى على وجه التعظيم ، واعلم أن لله تبارك وتعالى صفات عدمية مثل أنه لا شريك له ولا جهة له وسائر التنزيهات وتسمى بصفات الجلال ، وصفات وجودية مثل العلم والقدرة ونحوهما وتسمى بصفات الإكرام اقتباساً من قوله تبارك وتعالى «ذو الجلال والإكرام» فالتسبيح إشارة إلى الأولى ، والتحميد إلى الثانية وأطلق اللفظين يعنى ترك التقييد يشعر بالعموم ، فكأنه قال : أنزهه عن جميع النقائص وأحمده بجميع الكمالات والنظم الطبيعى يقتضى إثبات التخلية أولا عن النقائص ثم التحلية ثانياً بالكمال فلهذا قدم التسبيح على التحميد ، اه . سبحان الله العظيم ، قال الكرمانى:

وفيه نكتة وهى أنه ذكر أولا لفظ الله الذى هو اسم للذات الجامعة لجميع الصفات العليا والأسماء الحسنى ، ثم وصفه بالعظيم الذى هو شامل لسلب مالا يليق به وإثبات ما يليق ، إذ العظمة المطلقة الكاملة مستلزمة لعدم الشريك والتجسيم ونحوه ، وللعلم بكل المعلومات والقدرة بكل المقدورات إلى غير ذلك وإلا لم يكن عظيما مطلقا ، وأما تكرار التسبيح فللإشعار بتنزيهه على الإطلاق ، وبأن التسبيح ليس إلا متلبسا بالحمد ليعلم إن الكمال له نفياً وإثباتاً معاً جميعاً ، أو لأن الاعتناء بشأن التنزيه أكثر من الاعتناء بالتحميد لكثرة المخالفين فيه ، أو لأن التنزيهات مما تدركه عقولنا بخلاف كمالاته فإنها قاصرة عن إدراك حقيقتها كما قال بعض المتكلمين .

وفى الجملة هذا الكلام من جوامع الكلم ، وفيه امتثال لقوله تعالى « فسبح بحمد ربك » ، وتأويل له ، ولما كان ذلك مندوبا إليه عند أواخر المجالس جعل البخارى رحمه الله تعالى كتابه كمجلس علم فختم به ، انتهى . قال القسطلانى : وختم بقوله « سبحان الله العظيم » ليجمع بين مقامى الرجاء والخوف إذ معنى الرحمن يرجع إلى الإنعام والإحسان ، ومعنى العظيم يرجع إلى الخوف من هيبته تعالى ، انتهى . قال الحافظ : قال شيخنا شيخ الإسلام سراج الدين البلقينى فى كلامه على مناسبة أبواب صحيح البخارى : لما كان أصل العصمة أولا وآخراً هو توحيد الله فختم بكتاب التوحيد ، وكان آخر الأمور التى يظهر بها المفلح من الخاسر ثقل الموازين وخفتها لجعله آخر تراجم الكتاب ، فبدأ بحديث « الأعمال بالنيات » ، وذلك فى الدنيا وختم بأن الأعمال توزن يوم القيامة ، وأشار إلى أنه إنما يثقل منها ما كان بالنية الخالصة لله تعالى ، وفى الحديث الذى ذكره ترغيب وتخفيف وحث على الذكر المذكور لمحبة الرحمن له ، والخفة بالنسبة لما يتعلق بالعمل ، والثقل بالنسبة لإظهار الثواب ، وجاء ترتيب هذا الحديث على أسلوب عظيم ، وهو أن حب الرب سابق ، وذكر العبد وخفة الذكر على لسانه تال ، ثم بين ما فيهما من الثواب العظيم النافع يوم القيامة ، وقال الكرمانى : تقدم فى أول كتاب التوحيد بيان ترتيب أبواب الكتاب ، وأن الختم بمباحث كلام الله لأنه مدار الوحى وبه تثبت الشرائع ، ولهذا

افتتح ببدء الوحی والانتهاء إلى مامنه الابتداء ، ونعم الختم بها ، ولكن ذكر هذا الباب ليس مقصوداً بالذات بل هو لإرادة أن يكون آخر الكلام التسبيح والتحميد ، كما أنه ذكر حديث « الأعمال بالنيات » فی أول الكتاب لإرادة بيان إخلاصه فيه، كذا قال ، والذی يظهر أنه قصد ختم كتابه بما دل على وزن الأعمال لأنه آخر آثار التكليف فإنه ليس بعد الوزن إلا الاستقرار فی أحد الدارين إلى أن يريد الله إخراج من قضى بتعذيبه من الموحدين ، فيخرجون من النار بالشفاعة ، كما تقدم بيانه ، قال الكرمانی : وأشار أيضاً إلى أنه وضع كتابه قسطاسا وميزاناً يرجع إليه ، وأنه سهل على من يسره الله تعالى عليه ، وفيه إشعار بما كان عليه المؤلف فی حالتيه أولا وآخراً تقبل الله تعالى منه وجزاه أفضل الجزاء ، اه .

وقال السندی : باب قول الله « ونضع الموازين القسط إلخ » أی باب أن الوزن حق ، وهذا من مسائل التوحيد وبه ختم صحيحه ، لأن الأعمال وزنها وثقلها وخفتها على حسب نية العامل لحديث « إنما الأعمال بالنيات » ففی هذه المسائل إرشاد إلى حسن النية فی الأعمال ، كما فی أول الكتاب إشارة إلى ذلك بإيراد حديث « إنما الأعمال بالنيات » فصار من ذلك حسن الختام لما فيه من موافقة البداية النهاية ، وفيه إشارة إلى المداومة على حسن النية بداية ونهاية ، وأيضا أول العمل هو النية ، وآخره هو الوزن ، وليس بعده إلا الجزاء ، فأتى فی موضع الكتاب الموضوع للعمل على ماعليه العمل فی بدايته ونهايته ، فأتى ببدايته وهی النية فی بداية الكتاب، ونهايته وهو الوزن ، فی نهاية الكتاب ، فما أحسن نظره وأدق ، وأدرج فيه التسبيح وختم به الصحيح ، ففيه مع مراعاة المشاكلة والتنبيه بواسطة اشتراكهما فی بعض الحروف والوزن لفظا على اشتراكهما فی الأجر أن يشتغل بها مراعاة لحديث « من كان آخر كلامه لا إله إلا الله » وذلك لأن حقيقة التسبيح هو التنزيه عما لا يليق بجلاله وكبريائه من الشريك والولد وغيرهما كلية ، فصار التسبيح مؤدياً للتوحيد بأتم وجه وآكده ، ففيه تنبيه على أن المراد بحديث « من كان آخر كلامه لا إله إلا الله » هو أن يكون آخر كلامه مايدل على التوحيد بأی عبارة كان لا أن يكون

آخر كلامه لا إله إلا الله بعينه ، لأن المرعى فى هـذا الباب المعانى لا الألفاظ ، ويؤيده فى الجملة أن آخر كلام رسول الله صلى الله تعالى عليه وآله وصحبه وسلم المعلوم كان غير هذه الكلمة ، وهو قوله « الرفيق الأعلى » لكن لكونه من ثمرات كمال التوحيد كان دالا على التوحيد بأتم وجه وآكده ، فنى هذا الختم المبارك تفاؤل بالختم لمن يعتنى بهذا الكتاب على التوحيد إن شاء الله تبارك وتعالى ، اللهم ارزقنا ذلك مع الأحباء ، لا إله إلا الله ، اه .

وهذا آخر ما علقت على لامع الدرارى ، وقد فرغت منه بحمد الله تبارك وتعالى ومنه وفضله وكرمه ولطفه وإحسانه وإنعامه فى الساعة التاسعة صبيحة الجمعة المباركة فى العاشر من الشهر المبارك أول الربيعين سنة ثمان وثمانين بعد ألف وثلاثمائة من الهجرة النبوية على صاحبها ألف ألف تحية وصلاة وتسليم ، وكانت بدايته كما ذكرت ذلك فى مفتتح الكتاب فى يوم الأربعاء لسبع خلون من شهر الله المحرم سنة ست وسبعين ، وكان الشأن فى ذلك شأنى فى كل تأليف من تزاحم العوائق والشواغل من أمور المدرسة وغيرها ، وتقاطر الضيوف وتكدس البريد ، ومن تأليف بعض الرسائل من الفضائل وغيرها ، وقد زاد الطين بلة أن ابتليت بنزول الماء فى العين ، وتسلسل ذلك حتى عجزت عن مباشرة الكتابة والتأليف من شهر شوال سنة اثنين وثمانين ، فتولى الكتابة ختنى العزيز المولوى الحافظ محمد عاقل مدرس الحديث الشريف حاليا بمظاهر علوم (*) ، وبدأت أملى عليه من باب « من صف صفين أو ثلاثة » من كتاب الجنائز ، وظل نزول الماء يتزايد يوماً فيوماً حتى اضطررت إلى الاستعانة بالزجاج المكبر ، حتى عجزت عن ذلك أيضا من شهر شوال المكرم سنة سبع وثمانين ، فاستعنت بختنى الثانى المولوى الحافظ محمد سلمان المدرس بمظاهر العلوم ، فكان يقرأ لى العبارة فأتناولها بحذف وزيادة وسبك وصياغة ، وأمليها على العزيز المولوى محمد عاقل فيكتبها ، وبهذا التعب الشديد

(*) وقد سمى بذلك بدون لام التعريف إشارة إلى عام بناء عمارته سنة ١٢٩٢ هـ . وقد كان بدء المدرسة قبل ذلك بعشرة أعوام ١٢ ز .

والجد والكد البليغ انتهى هذا التأليف ، ولا ريب أن الله تبارك وتعالى منّ بإتمامه وإكماله ، وقد استولى اليأس على مراراً من إتمامه منذ سنين ، ولكن الله حقق هذه الأمنية بمنه وكرمه ، وبهمة هؤلاء الأعزاء ، فله الحمد والثناء الحسن على جميع عطائه ، وكمال إحسانه ، وقد تصفح هذا الجزء الأخير عزيزى وصديق المخلص المولوى محمد يونس الجونفورى مدرس الحديث الشريف بمظاهر علوم بتدبر وإمعان ، وراجعنى فى مقامات كثيرة ، واقترح على بحذف وزيادة فى عدة مناسبات ، وقد تولى طباعة المجلدين الأولين عزيزى المولوى الحافظ الحاج محمد إلياس النيرانوى المرحوم بجد وإخلاص ، جزاه الله عنى كل خير ورفع درجاته فى الآخرة ، فقد كان رحمه الله قد قام بأعباء العمل كله من كتابة وتصحيح ومراجعة وإشراف على الطباعة ، وقد كان يسافر إلى دهلى بنفسه تارة وبمرافقة عزيزى المولوى محمد إلياس الآتى ذكره آخراً ، وكان رحمه الله يباشر العمل كله ، وقد صدر جزآن من الكتاب بسعيه البليغ وجهده المتواصل ، وقد حدث به حادث الموت صبيحـــة يوم الخميس فى الخامس عشر من أخرى الجمادين سنة أربع وثمانين بعد الرجوع من الحج ، فتوقف العمل ، ولكن الله سبحانه وتعالى قد ذلل العقبة ، فقد نهض لذلك ختنى الثالث المولوى الحافظ الحاج محمد إلياس الذى هو الشقيق الأكبر لعزيزى محمد عاقل ، والعم الأكبر للعزيز محمد سلمان الموصوفين قبل ، وحث العزيز الحافظ محمد شميم الشقيق الأصغر للمولوى إلياس المرحوم النيرانوى على كتابة هذا الجزء الأخير ، جزاهم الله تعالى عنى أحسن ما يجزى العاملين والأعوان المساعدين .

ويكون من بخس الحق إذا لم أنوه بصديق العزيز المخلص المولوى الحافظ الحاج نصير الدين ولم أعترف له بالجميل فإنه ظل مرافقاً لى منذ سنة اثنين وثلاثين ، وقد استقل بشئون المكتبة اليحيوية ، وأغنانى عن النظر فى شئونها والاهتمام بأمورها من سنة ثمان وثلاثين فاستطعت بذلك بحول الله تعالى أن أنقطع إلى أشغالى العلمية وأنصرف إليها انصرافا كليا ، وقد عنى بطبع مؤلفاتى ونشرها عناية تامة بأشد ما يعتنى الشخص بعمل نفسه ، كافأهم الله تعالى جميعاً فى الدنيا والآخرة مكافأة تليق

بكرمه وواسع رحمته ، وكذلك جميع إخوانى الذين أسهموا فى هذا العمل إسهاما علمياً أو روحياً أو مادياً ، أو فى جميع المواد العلمية وتتبعها من مظانها ، فإن المؤلف يكل جزاءهم إلى الله تبارك وتعالى ، ويدعو لهم بالمغفرة والإحسان والثواب والأجر الجزيل ، ومكافأة الجميل بالجميل ، والتوفيق لما فيه رضاه ، والاحتراز عما فيه سخطه ، ويمن على وعليهم بحسن الخاتمة ، والمسئول من قراء هذا الكتاب كذلك أن يدعو لى ولجميع هؤلاء المحسنين ولكل من له على حق وفضل فى العلم والتربية والمساعدة والإحسان بالمغفرة والمثوبة عند الله تعالى ، فإن كواهلى مثقلة بمننهم ، وإنى عاجز عن أداء حقهم ، والمسئول من الله تبارك وتعالى أن يصفح عن زلاتى فى هذا الكتاب وغيره من سائر تأليفاتى وتقصيرى فى جنب المحسنين .

ويرحم الله عبداً قال آمينا

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين ، وصلى الله تعالى على خير خلقه سيدنا ومولانا محمد وآله وصحبه وأتباعه أجمعين إلى يوم الدين ، برحمتك يا أرحم الراحمين .

فهرس الجزء العاشر

من لامع الدراري على جامع البخاري

كتاب الاستيذان

كتاب الدعوات

الصفحة | الموضوع

كتاب الرقاق

كتاب الحوض

كتاب القدر

الصفحة	الموضوع

كتاب الأيمان والنذور

الصفحة	الموضوع

كتاب الفرائض

الصفحة	الموضوع

كتاب الحدود

كتاب المحاربين

الصفحة	الموضوع

كتاب الديات

كتاب استتابة المرتدين

كتاب الفتن

كتاب الأحكام

كتاب التمنى

كتاب أخبار الآحاد

كتاب الاعتصام

الصفحة	الموضوع

الصفحة	الموضوع

كتاب الرد على الجهمية

من العلامة النحرير الاديب الاريب الفطن الذكى اللبيب مولانا عبد المنان
ابن منبع الفضائل والفواضل زبدة الاماثل حضرة العلامة فخر الأقران
الحاج الشيخ مولانا عبد السبحان الميواتى ثم الدهلوى نور الله مرقده

شغل الصبابة غاية الأوطار ‏ العارفين أجلة الأخيار
ولهم نشاط فى القلوب ونشوة ‏ مغبوطة وحلاوة التذكار
والشوق أزيد والقرار مغيب ‏ فى باطن الاحشاء جمرة نار
ملئت صدورهم هوى ومحبة ‏ لم ينظروا أبداً إلى الأغيار
والله ما غير الاله مرامهم ‏ يرجون من ذى عزة ووقار
وهم هداة للرشاد وقادة ‏ وهم على خير كثير جار
وهم دعاة أصلحوا ما أفسدت ‏ فئة الغواية زمرة الأشرار
ومن السعادة أن تكون موافقاً ‏ للدين إذ هو قرة الأبصار
نالوا الشرافة باذلين نفوسهم ‏ لرضائه وجهادهم لمبار
منهم إمام العصر متفق عليـــه ولا مجال لجرأة الإنكار
بلغ المراتب والعلى بتمامها ‏ يحيى المبجل حاز كل فخار
ومسلم بين الكبار مقامه ‏ من حزمه المعروف بين كبار
جمع المروءة والصداقة والسخـــاوة والشجاعة كالهزبر الضارى
وسعى لنيل على وألقى رحله ‏ عند الرشيد الماجد الانصارى
ومن ابتغى قرب الحبيب سعى له ‏ هيمان بالآصال والأسحار

ما زال خادمه وأدى حقها ... فالله يرفعه بدار قرار
قرأ الصحاح على يتيمة دهره ... شمس الشريعة صاحب الأنوار
أو ما ترى أن العلوم بأسرها ... فى صدره دع ما يقول الزارى
قطب الزمان ولاية ومدارها ... فخر البرية زينة الأعصار
نبعت منابع فيضه بين الورى ... وسقاهم كالديمة المدرار
متصلب فى الدين غير مسامح ... والحق يورث قوة الإظهار
وإذا رأى أمرا يخالف سنة ... تروى فباح بإثمه ودمار
لا خير إلا فى اتباع شريعة ... مأثورة عن سيد الأبرار
قد قال حقاً فى الإله ولم يخف ... والقول عند تفاقم الأخطار
وثوى ببيت العز يوسف وقته ... ما دان قط لإمرة الكفار
وله من الأوصاف ما لا تنتهى ... لا يدركنه من البصيرة عار
أثنى على أمثاله من فى السما ... إن شئت فاقرأ من كلام البارى
حفظ الحديث رواية ودراية ... وكتابة هو مخزن الأسرار
وللجامع الشيخ الإمام محمد (*) ... فضل بصحته على الأسفار
لكنه قد كان أمراً مشكلا ... فهم التراجم واقتطاف ثمار
سل من يخوض غمارها عن حلها ... كيف اقتناص فرائد الأبكار
من أجل ذلك قام صاحب أوجز ... فأجاد تعليقاً هدى للسارى
حمداً لمن وجب الثناء له على ... توفيقه لمشاكل الآثار
راعى التأدب فى بيان مرجح ... مستنبطاً بلوامع الأفكار
ومتى تعمق فى الحديث وما له ... وعليه أذهب حيرة المحتار
وحذاقة حققت له ومهارة ... مشهورة كالشمس نصف نهار
شرح الكتاب بما يناسب شرحه ... لفظاً ومعنى كاشف الأستار

(*) أى محمد بن إسماعيل البخارى ١٢ منه .

فبمنة الله العظيم وجوده جمل المطالب باقة الأزهار
عبد لحضرة ربه متذلل والدمع يجرى والعيون بجار
وكذلك العرفاء خروا سجداً لله ما اشتغلوا عن استغفار
من ذاق معرفة أدام قيامه وقعوده لينال ذكرى الدار
أضحت أنامله الكريمة تحتوى فضلا ومنفعة على استمرار
إن تلقه لا تلق إلا شاكراً أو صابراً فى عسرة ويسار
من زاره زمناً أحب طريقه وصنيعه لوفوده الزوار
وإذا رأيت جماله فكأنه وجه الصباح وغرة الإسفار
ويشير فيما تستشير على هدى من ربه خال عن الأكدار
وغداً يقود قيادة مرضية لأمورنا كقيادة الجرار
من لا يضيع وقته ويعده والوقت سيف قاطع الأعمار
يا حبذا مخف تراه ممازحاً والقلب لا يخلو عن الأذكار
يا سيدى يا بغيتى ووسيلتى كهفى ملاذى موئلى وجوارى
لله انقذ مبتلى بذنوبه نسى العبادة حامل الأوزار

بتقريب كمال لامع الدرارى على البخارى

مجموعة أمالى قطب العالم المحدث الفقيه المفسر الشيخ رشيد أحمد كنكوهى
جمع وترتيب العلامة الفطن اللوذعى الشيخ محمد يحيى الكاندهلوى
تحشية وتشريح حضرة العلامة المحدث الشيخ محمد زكريا نجل المرتب
للأديب الأريب الأستاذ عبد المنان نجل العلامة
الشيخ عبد السبحان دهلوى ميواتى قدس سره

سحب الدموع غواديا وسواريا — منهلة كالمزن يمطر هاميا
والقلب فى كرب يطير صبابة — أبدا يهيم كمن يحب غوانيا
كالطود عزمته يصدع همة — صم الصفا ويبيت يقطع واديا
والحب شىء لا يزال محببا — لذوى الوداد كما تشاهد حاليا
عش ما تشاء فلا يضرك حادث — واصعد بحبك للفلاح مراقيا
هجر الحبيب بلية وقيامة — كبرى أشد فظاعة ودواهيا
لا تسألنى عن ورود ملمة — أدهى وسل عن مبتلى بلائيا
وتراب مدفنه كنفحة عنبر — وزيارة القبر الشريف شفائيا
من وجهه شمس النهار وخده — بدر وناصية تنير نواصيا
بلد قبور الصالحين دفينة — فى حجره ويضم عيشا ماضيا
هذا ضريح الشيخ قدس سره — زد واستفد متأدبا ومراعيا

وذكرت من فئة تعد غنيمة ... تلك المجالس والطبيب الراقيا
إن ما تيسر فى الحياة زيارة ... شغفها فبالرؤيا أعلل باليـــا
والحب صيـاد يصيد بفخه ... بطلا ويتركه صريعاً خاويا
ورأيت زاوية الحبيب فأسبلت ... عيناى دمعاً ليس يرقأ جاريا
وصلاته وركوعه وسجوده ... وتحيـــة لله يكنف عاصيا
يا حجـــرة قبلتها وترابها ... فيها يراقب ربه متناجيا
يقظا فهيما عاقلا متدريا ... متذكراً متجنبا متحاميا
حراً يصول على العدو محارباً ... فكأنما تلقى هزبرا ضاريا
شهدت لهمته القوية شاملى ... والموت وقتئذ يقابل غازيا
فئة تقاتله وقاتل شدة ... فى ليلة كالبرق يخطف ساريا
فى السجن مسجونا تعزز رتبة ... كقرار يوسف فيه لم يك جانيا
وكتائبا وقواضبا ومضاربا ... وذوابلا وأسافلا وأعاليا
بدسائس الإنكليز ذل تعبد ... ولقد رأيت دناءة ومساويا
متمردين ولا إطاعة فيهم ... لله عدوانا يعاقب جازيا
أخوان يبتغيان موت شهادة ... بمشاهد ، والله يأجر ناويا
إذ جاءه أجل فقبل وجهه ... حبا ، وأن الفتح قبل ثانيا
سر المفازة فى شهادة ضامن ... والجيش كبر حين شمر ناضيا
دكان معرفة مقر قراره ... يسقى لمن يأتيه خمراً صافيا
فى عينه السكرى خمار محبة ... قد كان يفتحها ويغمض لاقيا
فالعين دامعة ترقرق عبرة ... مهراقة لم تستقر ماقيا
شغفا بمن يهوى ولم ير حوله ... إلا المفاضح واستقل مخازيا
لا ينتهى عما يريد ولم يرد ... إلا المحبة عامدا أو ناسيا
وخفوق قلب واضطراب طبيعة ... زاد المحبة دائما متواليا
وشكيتى فقد الأحبة والهوى ... سراً وجهراً ليلتى ونهاريا

ما زال يسلب راحة وسكينة حدث يثير نوادبا وبواكيا
غاب الرشيد(*) وما تغيب ذكره فى الترب أحسبه رفيق خياليا
وضياء غرته ونور جبينه فوق البيان ولا يحيط بيانيا
ومكانه «كنكوه» مخزن ألفة والذكر يبعث شاعرا وقوافيا
بلد يفوق على البلاد لأنه كرشيد أحمد يستريح حواليا
كم من مناظر فى الرباط عجيبة لا أحصين ولو أطلت كلاميا
بشرى لزائره المبارك قصده ليزور سمحا لا يمل مؤاسيا
لم أنس ذكرك يا قتيل محبة ذكر المحبة شربتى وزلاليا
وكأننى رب الصبابة فانبرى شوق يقود إلى الغرام زماميا
ولقد ذكرت قيامه فى حجرة وطريقه بضيوفه متساويا
وسلامه بطلاقة وكلامه ببسامة تروى الغليل الصاديا
وبهجتى ثقية أمينا زاهداً برا عطوفا لا يخيب راجيا
ثبتا صدوقا حافظا متورعا يبغى التقرب والطريق الناجيا
جلدا يقوم ولا يزول عن الوغى وكأنه فى الحرب أثبت راميا
هزم العدى والحرب يلطم بعضه بعضا وما شبع الكمى مغازيا
عجباً لضربته تشتت شملها بدداً وتهزم قائدا وحواريا
من كان يؤمن لا يخاف عواقبا وأجانبا وأقاربا وذراريا
أفهل يجوز علاقة ومودة بالمفتدين وهل تحب معاديا ؟
قوم يحبون الوقاحة عادة وهم الزناة يخالطون زوانيا
والقاسم النانوتوى رفيقه فى كل معترك يبيد مباريا
لكن تقدم ضامن متشوقا ليناله والمرء يطلب حاميا
وهو الشهيد عليه رحمة ربه حي، ولو كان التراب مواريا

(*) رشيد أحمد رحمه الله .

حتى أصيب كرامة وشهادة ... وترى إلهك لا يضيع مساعيا

من كان يشربه يعود وينثنى ... ريان يمدحه ويمدح ساقيا

كأب شفيقا وهو ينصح شفقة ... أن لا تخوض فواحشا ومعاصيا

خف بطش ربك واستعد لرحلة ... طلبا لما يجديك نفعا آتيا

وهو الذى يعفو ويكرم مجرما ... ويقيل عثرته ويرحم قاسيا

كالعالم النحرير جل مقامه ... ليحقق عبارة ومعانيا

ثبتت على وجه الدوام نقوشه ... والفيض عم أقاصيا وأدانيا

واللفظ كالدر المنضد رائعا ... ويروق معناه النواظر عاليا

شيخ أماليه أمارة فضله ... ونبوغه فلتقرأن أماليا

يبقى إلى يوم القيامة ذكره ... رفعا يزاد مدارجا ومعاليا

وهو ابن إسماعيل آية ربه ... للعالمين ، وهل عرفت بخاريا ؟

شرط التلاقى فى قبول معنعن ... دون الأئمة لا يرون تلاقيا

بدقيقة فيها تعذر حلها ... للناظرين يصدقون مقاليا

واهاً لتلميذ تقيد درسه ... بكتابة وقت الدراسة تاليا

وأضاف تعليقا نفيسا جيدا ... نجل المؤلف قد أزال غواشيا

كابن النجيم فقاهة وكأعمش ... نقداً وفى التفسير ضاهى الرازيا

يشتاق رؤية ربه متمنيا ... يا ليت لى يوما أجيب الداعيا

لم يعتمد غير الإله ولم يزل ... فى حبه مستغرقا متفانيا

لم يجعل الدين القويم ذريعة ... لحصول جاه وابتغاه مصافيا

يا حبذا التأديب أكثر نافعا ... زجرا وتوبيخا شديداً غاليا

صلتى به طفلا وكنت أحبه ... وأظن سلسلة الرشيد حياتيا

هل بعده أحد يماثل فضله ... وعلومه كالبحر يزبد رابيا

نعم على نعم وكيف عدادها ... يعطى ولست أراه رد سواليا

فبعونه والله ناصر عبده ... وفقت بيعة من يعالج دائيا

مولاى عوذى سيدى سندى الذى حازت قريحته كمالا ساميا
كالحاتم الطائى در نواله بمروءة كسموئل بن العاديا
شيخ الحديث أزوره وأحبه حبا وإن خياله بفؤاديا
وسقته كيلا يستقيل مكررا عما يروم صبابة ودواعيا
وإمامه تقوى الإله وذاته ممن يطيع أوامرا ونواهيا
فرحا وغضبانا بسوما ضاحكا طربا حزينا قد يزين ناديا
من لم يضيع ساعة ودقيقة رجل يعد دقائقا وثوانيا
كيف الوصول إلى الديار ودونه خرط القتاد ولست أصبح ساليا
بعد البلاء وإن تطاول فرجة فاصبر ولاتك من حبيبك شاكيا
واقبل نصيحته ولاتك منكراً لمقاله واحذر ولاتك ساهيا
زر والتزمه تأدبا وتأسيا كيلا تصير إلى ضلالك غاويا
وجعلت أنكر قوله وعظاته مستكبرا والكبر خرب شانيا
ومشيت رغم شريعة وخلافها وحرمت توفيق الهداية فاشيا
يا ربنا أنت الكريم فلا تهن أحدا من الخدام واشف عيائيا
واعز طاعة ما تشاء ورقه متضاعفاً واجعله وفق رجائيا
واحذر ولاتك أيسا من رحمة فالله يقبل حين ترجع باكيا
وهو العفو عن الكثير ولا يؤ اخذ عبده فى غفلة متماديا
بلغ المشارق والمغارب صيته علما يحل مسائلا ومباديا
وإذا تكلم فى الحديث كأنه حبر يريك لوامعا ودراريا
وحباك تحقيقا بليغا بالغا حد الكمال كأن صحبت سماويا
علم الحديث كما دريت فضيلة تبقى ومن يرزق فلم يك فانيا
جمع الأحاديث الصحيحة جامع لمحمد سندا قويا ناميا

لله در رواية ودراية فيها يرى قبل الرواية راويا
وتراجم الأبواب ليس نظيرها وضعا تريك ضوابطا ومبانيا
كشف الحجاب رشيد أحمد مرشدا عن سرها المرموز شرحا كافيا
وحواه باللغة الفصيح طرازها يتلو ويسمع ما يلقن واعيا
يحيى الشهير العبقرى ذكاوة وفطانة وكما لقيت غزاليا
بالليل بكاء أرق وفى النهار تراه مبتسما يسر ملاقيا
كسب المعيشة حل قدر ضرورة لكن يذم ملاعبا وملاهيا
ويقول قد حصل الغنى عما لدىّ برحمة المولى المقرب نائيا
جود الأكف يعم غير مخصص كالغيث عم مزارعا وصحاريا
كيلا يضيع وقته متعلم ربما يحوب يومه ولياليا
لا ريب أمداد الإله ونوره للسالكين إلى المنازل هاديا
شكرا لمن جعل السماء بديعة والأرض مهدا والجبال رواسيا
والشكر يجلب نعمة ويزيدها ولك الزيادة لو شكرت نواليا
لحضرت حضرة من ألوذ بذيله ولثمت عتبة من رأى ورثى ليا
وأحبه قدما ، ولست بصارم حبل الوداد ولو يجر حباليا
أودية سحاء ينفق ماله كرما يضيف حواضرا وبواديا
فى نشوة أخذته شعلة جذبة جذابة وكما رمته رمانيا
متعلقا بخليل أحمد قلبه كالبحر أوسع منحة وتساخيا
قلقا يقلب جنبه متأوها يدعو ويذكر من يجيب مناديا
وحشاه مضطرم ، وإن لسره شأنا عظيما كيف تدرك خافيا
طورا يقابله السرور وتارة بالغم يؤخذ والصبابة ساهيا
وأذاقنى بعد الوصال فراقه متهاجرا قد ذقت طول عذابيا

واعلم بأنك إن تذره فلا تجد من بعد رحلته صديقا وافيا

فارجع إليه ولا تكن متمردا واحسب زيارته دواءاً شافيا

كيما تفوز بوصله مستأنسا بلقائه متعانقا متلاقيا

وظلمت ظلما إن كفرت جميله متواتراً ولقد نسيت مآليا

ما لى سوى عمل يجر هلاكه لولا عنايته لذقت وباليا

واختر لى الخير الكثير ترحما ما لى سواك ومن لديه دوائيا

وارفعه منزلة وزده تكرماً وتقبلا أرنى قبول دعائيا